





ل الفلسفى فى الإسلام

العقل الفلسفي في الإسلام

تأليـف

دكتور سعيد مراد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

آداب الزقازيق

الطبعة الأولى

٢٠٠٠ م



عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية

EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

المشرف العام : دكتور قاسم عبده قاسم

المستشارون

د . أحمد إبراهيم الهوارى

د . شوقى عبد القوى حبيب

د . على السيد على

د . قاسم عبده قاسم

مدير النشر: محمد عبد الرحمن عفيفى

تصميم الغلاف : منى العيسوى

الناشر : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

- ٥ شارع ترعة المريوطية - الهرم - ج.م.ع - تليفون - فاكس ٣٨٧١٦٩٣

Publisher:EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

5, Maryoutia St ., Alharam - A.R.E. Tel : 3871693

P . B 65 Khalid Ben - Alwalid - Alharam P. C 12567

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

إلى رائد من رواد التأصيل العقلى الفلسفى الإسلامى ، إلى الروح المستنيرة بنور الإيمان ، إلى القلب المشرق فى عالم النقاء والصفاء ، إلى النفس الراضية المطمئنة فى معارج النور ، إلى روح الأستاذ الدكتور : محمد عبد الهادى أبو ريده فى ذكرى وفاته الأولى ، وفاء بالعهد وسيراً على نفس الطريق.

سعيد مراد

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

بقلم : عاطف العراقى

إذا كنا نجد فى السنوات الأخيرة اهتمامًا بتحقيق كتب التراث ، تراث أجدادنا من المفكرين والفلاسفة ، فإننا نلاحظ أيضًا نوعًا من النشاط فى مجال التأليف الفلسفى . إذ ذلك يعد ظاهرة إيجابية إلى حد كبير ، إذ لابد من أن يقف التأليف جنبًا إلى جنب مع مجال تحقيق التراث ، إذ كيف نحدد إيجابيات وسلبيات تراثنا القديم ، إلا إذا اتجهنا بكل قوتنا نحو التأليف فى مجال الفكر عامة ، والفلسفة على وجه الخصوص ، وبحيث نضيف إليهما تنشيط حركة الترجمة والانفتاح على أفكار الآخرين ، وذلك كما نجد فى العصر العباسى وبعد إنشاء بيت الحكمة .

لقد وجدنا منذ سنوات ليست بعيدة ، لجنة بمصر ، هى لجنة التأليف والترجمة والنشر . أن إسم هذه اللجنة يعد دليلاً على البرنامج الثقافى الذى يجب السعى إلى تحقيقه فى مصر وسائر بلدان العالم العربى . فالنشر يقصد منه نشر التراث ، والترجمة تعنى معرفة أفكار الآخرين من خلال كتبهم ودراساتهم ، والتأليف يعنى إبراز أفكارنا نحن ، وبحيث لانقف عند الماضى فحسب (التراث) ولانقف عند المعاصرة فقط (الترجمة) ، بل يجب البحث عن صيغة تمثل المزج بين التراث والمعاصرة ، بين النشر والترجمة هذه الصيغة تتمثل فى التأليف .

وإذا كنا نجد اهتمامًا فى مجال التأليف ، بإبراز العديد من الاتجاهات الفكرية ، إلا أن إبراز الاتجاه العقلى فى الفكر الفلسفى العربى ، لم ينل حظه من الدراسات الفلسفية وخاصة عند العرب ، وذلك رغم ضرورته القصوى فى أيامنا المعاصرة ، إذ يرتبط بقضايا عديدة من بينها قضية الأصالة والمعاصرة ، وقضية التنوير ، وقضية العلمانية ، وقضية ما يقال عنه إنه غزو ثقافى ، إلى آخر القضايا التى تثار الآن فى أيامنا الحديثة والمعاصرة .

ومن هنا كانت سعادتنا حين أقدم الدكتور سعيد مراد على البحث فى العقل الفلسفى فى الإسلام لقد أخلص لدراسة هذا الموضوع أو هذه المشكلة ، إخلاصًا بغير حدود . لقد ملك زمام

أكثر الأدوات التى يحتاج إليها الباحث : عقلية متفتحة ، وسرعة بديهة ، واطلاع غزير على مئات المصادر والمراجع التى يحتاج إليها البحث فى ذلك الموضوع الشائك موضوع العقل الفلسفى عند عديد من المفكرين العرب القدامى منهم ، وأيضًا من عاشوا فى عصرنا الحديث.

لقد قسم الدكتور سعيد مراد كتابه إلى مجموعة من الفصول ، حدد معانى العقل فى الفصل الأول من كتابه ، ورجع فى سبيل ذلك إلى العديد من المصادر والمراجع الهامة . لقد ركز على معانى العقل عند العرب ، سواء معانيه اللغوية أو معانيه الفلسفية . رجع إلى المصادر القديمة والمراجع الحديثة . ولم يكن منهجه فى الحديث عن معانى العقل متمثلاً فى مجرد السرد والرواية ، بل نجده يقوم بالتحليل والمقارنة والموازنة . إنه صاحب عقلية واعية ، وشخصية متميزة حيث يغوص بطون الكتب ثم يقف وقفة نقدية من هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى تدور حول معانى العقل .

وإذا كان قد خصص الفصل الأول للإجابة عن سؤال هو : ما العقل ؟ فإنه ينتقل فى الفصل الثانى من كتابه لدراسة موضوع العقل فى الكتاب والسنة . وإذا كنا نختلف معه فى بعض جزئيات هذا الفصل ، إلا أن هذا الاختلاف من جانبنا ، لا يقلل من أهمية الموضوع الذى اختاره مجالاً للتحليل والمناقشة فى الفصل الثانى من كتابه . فباحثنا سعيد مراد كما قلت ، له عقليته الواعية ، وقد وجد أنه من الضرورى مناقشة موضوع العقل فى الكتاب والسنة . إن مناقشته تكشف عن اطلاع غزير على أمهات المصادر والمراجع . لم يكن فى دراسته مقلداً لأشباه الدارسين الذين يفسدون فى أرضنا الفكرية ، ويقومون بالهجوم على التراث دون القيام أولاً بدراسته .

فمن حقنا أن ننقد تراثنا ، ولكن النقد لايصح أن يجيىء إلا بعد الدراسة المتأنية للتراث . وهذا ما فعله سعيد مراد . إنه حين يقف مع رأى من الآراء ، فإنه يقدم لنا الأسباب التى دفعته إلى هذا الموقف . وحين ينقد رأيًا من الآراء فإنه يقدم لنا مبررات نقده . وإذا كان قد أطلق على كتابه « العقل الفلسفى فى الإسلام » ، فإنه كان من الضرورى دراسة هذا الجانب .

أما الفصل الثالث فقد ركز فيه على دراسة موضوع العقل عند علماء الأصول . لقد بذل فى هذا الفصل جهداً ملحوظًا . كشف عن منهج علم أصول الفقه وناقش أراء المعتزلة وأهل السنة وغيرها من آراء ، مناقشة واعية نقدية . وإذا كان علم أصول الفقه لايدخل فى إطار الفلسفة كما نرى من جانبنا ، إلا أن الدكتور سعيد مراد قد رأى أنه من الضرورى دراسة هذا

المجال متأثراً فى ذلك بوجهة نظر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، تلك الوجهة التى أعلن عنها فى كتابه : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، والذى كان فى الأصل مجموعة من المحاضرات ألقاها بالجامعات المصرية منذ أكثر من نصف قرن من الزمان .

والواقع أن القارىء للفصل الذى كتبه بدقة واتقان باحثنا سعيد مراد يدرك تمام الإدراك أنه لم يدخر وسعًا فى الرجوع إلى مصادر هامة ومراجع دقيقة .

وينتقل الدكتور سعيد مراد فى الفصل الرابع والفصل الخامس إلى دراسة العقل عند فلاسفة العرب . لقد أحاط بموضوعه إحاطة واسعة . لم يكن مكتفيًا بمجرد عرض آراء أجدادنا من الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، بل نجده يجمع بين الجانب الموضوعى والجانب الذاتى النقدى . ألم أقل لك أيها القارىء العزيز ، أن الدكتور مراد له شخصيته الواعية النقدية التى تؤمن بأهمية التحليل والمقارنة والموازنة .

وإذا كنا قد قلنا أن مؤلف الكتاب قد قسمه إلى فصول تشمل التراث القديم ، والفكر العربى المعاصر ، فإننا نجده يخصص الفصل السادس والأخير من كتابه لدراسة العديد من الموضوعات فى مجال فكرنا الحديث . لقد قسم هذا الفصل إلى مجموعة من النقاط والجزيئات. فمن حديث عن أزمة العقل وتوقف الاجتهاد ، إلى دراسة لحركة التنوير والإصلاح، إلى بيان لمظاهر اللجوء إلى اللامعقول .

إن هذا الفصل يعد من الفصول الهامة فى الكتاب . صحيح أن وجود الفلاسفة فى عالمنا العربى قد انقطع منذ وفاة عميد الفلسفة العقلية ابن رشد ، إلا أننا نجد مجموعة من المفكرين المحدثين والمعاصرين لاتخلو آراؤهم من تأثر بالاتجاهات الفلسفية . لقد كان من الضرورى التعرف على المحاور الرئيسية للعديد من الاتجاهات الفكرية الحديثة . وهذا ما فعله الدكتور سعيد مراد وأخلص له إخلاصًا كبيراً . وإذا كنا نختلف معه حول بعض الآراء التى يقول بها وحول بعض الأفكار التى توصل إليها ، إلا أن هذا الاختلاف يعد ظاهرة صحية ، يعد من خصائص الفلسفة والتفلسف ، يعد دليلاً ، ودليلاً قويًا ، على أن الدكتور سعيد مراد له شخصيته العلمية واتجاهه الفكرى المحدد . إنه صاحب قلم راسخ متمكن ، يدرك أمانة الكلمة ومقدار خطورتها وأثرها على النفوس والعقول . لم يلجأ إلى التظاهر والغرور . لم يزعم لنفسه أنه صاحب مشروع من تلك المشروعات الجوفاء التى يتحدث عنها أشباه الأساتذة ، والتى تعد أقرب إلى الكلمات المتقاطعة والطبل الأجوف .

وأعتقد عن يقين أن الكتاب الذى يقدمه لنا اليوم سعيد مراد يعد من الكتب المتميزة موضوعًا ومنهجًا . وإذا كان الدكتور سعيد مراد قد أخلص للبحث الفلسفى والتزم بالتواضع الذى نجده عند الباحثين الحقيقيين ، وقدم لمكتبتنا العربية العديد من المؤلفات الهامة والتى تكشف عن اهتمامه الواسع بالفلسفة العربية فى مجالاتها المتنوعة من علم كلام وتصوف وفلسفة فلاسفة ، ومن بينها كتابه الهام عن التصوف ، وكتابه عن نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام ، ودراسته الهامة عن مدرسة البصرة الاعتزالية وغيرها من الكتب والدراسات التى تكشف عن نشاط واسع وإحاطة بالعديد من القضايا الفلسفية ، فإننا نسعد اليوم حين يقدم لمكتبتنا العربية كتابًا هامًا يخصصه لدراسة العقل الفلسفى فى الإسلام ، ولاشك فى أن الدكتور سعيد مراد سيواصل طريقة فى البحث عن كنوز فكرنا العرى القديم منه والحديث حتى يضىء شمعة تفسح الطريق أمام العقل وتبدد ظلام العدم واللامعقول .

عاطف العراقى

المقدمة

العالم من حولنا يتقدم بخطى سريعة فى مدارج العلم ... يجند طاقاته المعرفية لاستقبال القرن الحادى والعشرين ... التنافس على أشده لكى يثبت كل شعب من شعوب هذا العالم أنه الأحق والأجدر بالمشاركة فى قيادة العالم فى ظل نظام عالمى جديد .

والعقل هو قاعدة الانطلاق نحو تحقيق التقدم فى كافة مجالات الحياة ... ولقد عرف العرب والمسلمون مكانة العقل منذ فجر الدعوة الإسلامية ... وقبل ذلك بكثير فى مواطن الحضارات القديمة فى هذه المنطقة من العالم الذى ننتمى إليه . صحيح أن الإسلام نظم الكثير من المعارف وضبط حركة الفكر إلا أننا نجد العقل قاسمًا مشتركًا فى كل إبداعات العلماء والمفكرين العرب والمسلمين .. ذلك أنهم قد وقفوا على مكانة العقل فالتزموا المنهج حتى أنه يمكن القول بأن القرن الثانى الهجرى قرن المنهج فى العالم الإسلامى . فوضعوا منهجًا للضبط اللغوى فيما نطلق عليه علم النحو والصرف ووضعوا قواعد منهجية لضبط الشعر فيما نطلق عليه علم العروض ووضعوا المنهج فى علوم الشريعة كعلم أصول الفقه الضابط لاستنباط الأحكام وهكذا فى سائر العلوم ... فإذا ما أضفنا إلى ذلك الاهتمام بالمنطق ومناهج البحث والاستدلال ... تأكد لنا سر التقدم الحضارى الذى عم ديار الإسلام فى عصر الإسلام الذهبى وانعكست مؤثراته على أوربا بداية من القرن الثالث عشر الميلادى .

إن ثورة وتوهج العلوم العقلية ... أحدث قوة هائلة مكنت الإسلام والمسلمين من قيادة العالم إبان العصور الوسطى ... وأخرجته من الظلمات إلى النور ، وصار علماء الإسلام وفلاسفته رموزاً تعبر عن الدقة العلمية والمنهجية فى كافة العلوم والمعارف وتمثل شموخ العلم الإسلامى فى جابر بن حيان ، وأبو بكر الرازى ، والبيرونى ، وموفق الدين البغدادى فى الكيمياء والطب والفلك والرياضيات ، والكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد فى الفلسفة ولايزال مؤرخوا العلم والحضارة يذكرون هؤلاء الأعلام وغيرهم وينسبون لهم الكثير من الفضل فى مجال التقدم الذى أحرزته الإنسانية فى تاريخها الطويل .

وقد التزمت هذه الدراسة ، بإيراد الكثير من النصوص التى استقرت بين علماء الإسلام ، كما صاغها السلف والخلف فى عصورنا الإسلامية الزاهية منذ صدر الإسلام حتى انهيار حضارة هذه الأمة وتخلفها بداية من الخلافة العباسية التى كانت يومًا رشيدة !! .

إن كثرة النصوص فى هذه الدراسة ، كثرة متعمدة مقصودة ، حتى ندلل بالنص على مكانة العقل فى الإسلام ، مستهدفين الدعوة إلى استنارة العقل والاعتصام بالمنهج ، حتى نعيد لهذه الأمة مجدها وقوتها . ونستحث فى ذات الوقت الدارسين والباحثين من شباب هذه الأمة إلى قراءة التراث فى ضوء معطيات العصر واقفين أمام عوامل قوة الثقافة ... وتدفق النتاج الحضارى فى عالم اليوم .

هذا جهد المقل ... وما خفى من معالم التفوق والتقدم الذى أحرزناه فى عصور متقدمة كان أعظم .

إن الحاجة اليوم أكثر إلحاحًا إلى الأخذ بكل ما من شأنه صياغة عقل الأمة ووجدانها فى جدلية ... لاتصنع إلا التقدم .

سعيد مراد

الفصل الأول

ما العقل ؟

ما العقل ؟ سؤال فرض نفسه على الإنسان منذ أن استشعر أن هناك قوة توجه السلوك وتفسر الوجود وتعلل الظواهر وتستنبط الأحكام . ومهما كانت التفسيرات ساذجة والأحكام مضللة .. فالسؤال قائم . والباحث فى المسار التاريخى للإنسانية يدرك بأن الإنسان لديه قدرة فائقة على التعلم والتخيل ، ويكون الجزء الأكبر من مخه عند الميلاد عبارة عن صفحة بيضاء، وأنه ليجمع - دون التقيد بأنماط معينة - ذكريات الخبرات ويحاول أن يجمع فى خياله ما يذكره من أفعاله وموضوعات يربط بينها . وبهذه الوسيلة وهى التفكير ، يستطيع الإنسان أن يكون له فى اليوم عين على الغد وأن يتكهن إلى حد ما بمجريات الأمور والأحداث ، وأن يختار بينها ، وأن له لقدرة أن يحيا حيوات كثيرة فى الخيال ، وأن يستفيد من خبراته الخيالية وأن يتجنب العشوائية ، وضياع الوقت فى تجميع مثل هذه الخبرات فى الحقيقة ، ولعله كان بطريق المصادفة حينًا أو من حصيلة الآراء المتجمعة لديه حينًا آخر ، أن استطاع الإنسان أن يصنع من العصى والصخور أدوات بدائية تحقق احتياجاته ، وتفى بأغراضه ، على أن هذه المبتكرات قد فتحت المجال أمام احتياجات جديدة . وأدت إلى الانتقال من التكيف والملاءمة إلى تصميم الأدوات والآلات ، وبعد آلاف من السنين إلى هذه التقنية الفنية التى تشمل العالم اليوم »[1] أن هذه المسيرة تشير إلى بعض مظاهر النشاط العقلى ولكنها لاتقدم مفهومًا واضحًا عن العقل . ولذلك يظل السؤال مطروحًا ما العقل ؟ إن علماء الأنثربولوجيا ... فى بحثهم عن حلقات التطور الإنسانى على المستوى الفردى ثم الجماعى يؤكدون على أنه من غير الممكن للإنسان أن يحقق ذلك النمو فى دماغه خلال أشهر الحمل التسعة قبل ولادته ليتمكن من الحصول عى تلك الموهبة الفريدة ، إلا وهى الدماغ المفكر القادر الذى يزن النجوم والذرات ، هذا بالإضافة إلى كونه دماغًا لدنا من نوع خاص يفرض فيه أن يتقبل الانطباعات من العالم الاجتماعى المحيط به . وفى الإنسان ، على غير ما فى عالم الحيوان ، نرى أن

---

(١)ج . هـ . رش : فجر الحياة ، ترجمة د. عبد الحليم منتصر وآخرين ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٩٦١ ، ص ٤ ٣ .

الغريزة تتقلص إلى حدها الأدنى ، ولابد للدماغ الإنسانى من أن ينمو ويتعلم وأن يصبح قادراً على الانتفاع من تجاربه ، ولا يتم معظم هذا النمو والتعلم لدى الإنسان إلا بعد ولادته . ونتيجة لذلك فإن ذلك الطفل من بنى الإنسان يدخل إلى هذا الكون فى حالة تتصف بنوع فريد من عدم الاكتمال والعجز وتمتد فترة طفولته طويلاً لأن على دماغه المتطور أن يختزن الكثير من المعلومات والعديد من طرق التصرف من تلك المجموعة الاجتماعية التى ولد فيها . ولابد لذلك الطفل من أن يكتسب أداة الكلام المعقدة »[1] ، ومع تنوع محاولات تفسير نشأة هذه القوة وتطورها تتسع دائرة التساؤل وتتعقد حيث تتشعب النظريات بين التفسير المادى الطبيعى الحيوى والتفسيرات الباطنية والسيكولوجية إلى غير ذلك . ونعتقد أن كل نظرية تقدم جانبًا يساعد على إجابة السؤال ما العقل ؟

فعلم وظائف الأعضاء يرى أن : « العقل يقوم - فيما يقوم عليه - على مادة الأنسجة المخية وعلى الأعصاب والغدد وأعضاء الحس والشم والبصر . وذلك فى ميدان البحث عن العلاقة بين الجسم والعقل » [2] .

وإذا كانت الدراسات حتى اليوم لم تصل إلى حل لغز العقل بل على العكس فإن مزيداً من الدراسة يتولد عنها مزيداً من الاشكاليات وهذا ما وجه الأنظار إلى الاهتمام بالتفكير خاصة فى المسائل الهامة التى تقع خارج حدود الرفاهية الشخصية الضيقة ، ولتحقيق ذلك فيجب أن نبحث عن تلك القواعد ، وطرق الممارسة التى تساعدنا فى التفكير بابتكار وأصالة إلى أقصى حد ، أو على الأقل بدقة تامة ... فهم لايوجهون فكرهم إلى عقلهم ، أى تلك الآلة التى تنتج الحلول وهى آلة تستحق بالتأكيد شيئًا من الفحص المنظم » [3] . إن الفحص المنظم عن العقل باعتباره آلة التفكير ، طرح على الباحثين .

---

(١) لورين إيزلى : نظرة من يؤمن بسنة النشوء والارتقاء إلى الإنسان المعاصر . مغامرات العقل ، ترجمة د. محمد فياض ، منشورات مكتبة منيمنة ، بيروت ، سنة ١٩٦٢ ، ص ٢٢ .

(٢) هـ . أ . أوفر ستريف : العقل الناضج ، ترجمة د. عبد العزيز القوصى ، السيد محمد عثمان ، القاهرة ، سنة ١٩٥٧، ص ٨ .

(٣) هنرى هازليت : التفكير علم وفن . ترجمة د. حامد عبد العزيز العبد ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٧٥ ، ص ١٨ .

السؤال التالى : « ما الذى يميز مجرد الكائنات الحية عن المخلوقات المفكرة العليا ؟ يمكن لنا أن نقسم الأجوبة الفلسفية المعتادة إلى زمرتين رئيسيتين :

١ - الأجوبة التى لاتقول بوجود اختلاف أساسى بين العقل والمادة - أى الأجوبة الوحدانية Monistic .

٢ - الأجوبة التى تؤكد وجود تمييز أساسى بينهما ، أى الأجوبة الازدواجية Dualistic .

ولننظر بادىء الأمر فى الحلول الوحدانية . فإذا كان العقل والمادة لايختلفان بالفعل فإن العقل عندئذ يكون أحد الأشكال الخاصة للمادة (كمادة دقيقة التنظيم ، مثلاً تتصرف بشكل معين) أو تكون المادة نتاجًا ثانويًا للعقل ، أو يكون ثمة مادة أساسية يشكل العقل والمادة مظهرين مختلفين من مظاهرها ، ويرى « برتراندراسل » هذا الرأى الأخير ، مؤكداً أن الحوادث تبدو مادية إذا نظرنا إليها من زاوية معينة ، وعقلية إذا نظرنا إليها من زاوية أخرى.

أما إذا كان المرء من دعاة الفلسفية الازدواجية ، فإنه يقول بأن العقل والمادة شيئان مختلفان تمامًا ، مع أنه قد تكون ثمة علاقة بين الاثنين عن طريق روابط سببية ، أو قد يكون الاثنان منفصلين بشكل واضح ، إلا أنهما متوقتان كتواقت ساعتين مختلفتين »[(١)] .

ويتفرع عن هذين القسمين وجهات نظر خمس اثنتان منها ثنائيتان وثلاث وحدانية هى :

١ - المادية Materialism .

٢ - المثالية Gdealism .

٣ - الوحدانية المحايدة Neutral Monism .

ويدور الجدل حول أصحاب هذه الاتجاهات فى تفسير طبيعة العقل ويقدم كل فريق ما يدحض به جميع الاتجاهات الأخرى « ولنتفق الآن فنضع هذه الخلافات جانبًا قبل أن يرفع القارىء يديه يأسًا من هذه البلبلة التى لاطائل تحتها . إن المشكلة التى تهمنا ها هنا هى ما يستطيع العلم أن ينبئنا به حول طبيعة العقل والعلاقة بينه وبين المادة ، وإذا نحن عدنا إلى المعالجة العلمية لمشكلة العقل نلاحظ أنه يتوجب على الموقف المادى أن ينظر إلى العقل على أنه آلة شديدة التعقيد ، ويقر أن أى آلة معقدة إلى الحد المطلوب قادرة على التفكير »[(٢)].

---

(١) جون كيميني : الفيلسوف والعلم ، ترجمة د. أمين الشريف ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ، سنة ١٩٦٥م ، ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣١٨ .

والملاحظ أننا فى نهاية كل محاولة للإجابة على السؤال المطروح ما العقل ؟ نجد أنفسنا أمام وحدة التفكير أو القدرة على التفكير تلك السمة الأساسية فى البحث ، فالتفكير مظهر من مظاهر التعقل وعلى الأخص التفكير المنظم الذى يصل بنا إلى الهدف . ولعل الكثير من محاولات التفسير تحاول أن تقدم لنا قواعد التفكير المنظم « لايعدو العلم أن يكون أكثر من معرفة مرتبة ، فإذا وجب علينا أن نقف على قواعد وطرق للأداء ، فإن هذه الطرق لابد أن تأتى من مصدر ما ، كما يجب أن تكون مبنية على مبادىء معينة . وهذه المبادىء لا تتأتى إلا بالفحص المحكم والمنتظم »(١) .

وهذا بالتحديد ما يميز الإنسان عن غيره من عالم الحيوان القدرة على التفكير والبحث دائمًا عن القواعد المنظمة والمنتجة فى عالم الإبداع الإنسانى . وهذا ما مكن الإنسان إلى الوصول إلى مركز السيادة . والسؤال الذى يطرح نفسه . « كيف وصل الإنسان إلى مركز السيادة ؟ والإجابة هى ، لقد وصل إلى ذلك بعملية الانتخاب الطبيعى : فهو النوع الأكثر لياقة للبقاء فى مواجهة المنافسة الحادة التى واجهها خلال المليون سنة الأخيرة فلديه منظم حرارة كفء داخل مخه سمح لبقية المخ أن ينمو بحرية وإلى مدى أبعد بكثير مما يستطيعه أقرب أقربائه فى شجرة التطور . وكان لابد من هذا النمو ليتمكن من البقاء فى ظل تلك الظروف القاسية . وخلال تلك العملية نمت لديه القدرة ليبسط سلطانه على الأرض » (٢).

هل استطعنا بعد كل هذا العرض لكثير من محاولات التفسير لعمل العقل وطبيعته أن نصل إلى نتيجة فاصلة وحاسمة ؟ لا أعتقد ذلك ولعله من المفيد أن نقف على تفسير العقل من خلال بحث العمليات التى يقوم بها العقل « يميز جيلفورد على أساس من التحليل العاملى خمسة أنواع من العمليات العقلية هى : المعرفة ، والتذكر ، والإنتاج التقاربى (التفكير المحدد) ، والإنتاج التباعدى (التفكير المنطلق) ، والتقويم . وتدار هذه العمليات من خلال محتوى (الأشكال ، والرموز ، والمعانى ، والسلوك) وتمثل هذه المحتويات مختلف أنواع المعلومات التى تؤدى إلى نتاج ما . وهذه النتاجات تندرج فى ستة أنواع (الوحدات ،

---

(١) هنرى هازليت : التفكير علم وفن ، ص ١٩ .

(٢) جون . ج. تايلور : عقول المستقبل ، ترجمة د. لطفى فطيم ، عالم المعرفة ٩٢ أغسطس سنة ١٩٨٥ ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون بالكويت ، ص ١٢ .

والفئات ، والعلاقات ، والنظم أو الأنساق ، والتحويلات ، والتضمينات) ، حيث أن كل معلومة من المحتويات الأربعة يمكن أن تصنف بستة أنواع ، ونتيجة تفاعلها فإن المعلومة تمنح الشكل أو النوع طابعًا معينًا » [١]. هكذا انتقل البحث عن طبيعة العقل ووظيفته والأعمال التى يقوم بها بحثًا عن الوصول إلى تصور واضح للإجابة على السؤال المطروح . ما العقل ؟ وتنوعت محاولات الإجابة بحسب المدارس والاتجاهات بين مادية وروحية وبين الوحدانية والثنائية وفى ذلك وفى غيره نقف عند الدلالات والمؤشرات التى تلقى مجرد فكرة بسيطة عن العقل فى إطار تصور شامل لحركة الفكر وتطوره خلال المسيرة الإنسانية .

ولعله من المناسب الآن الوقوف عند محاولات تعريف العقل من جهة اللغة والاصطلاح . لعلنا نصل من خلال محاولات مفكرى الإسلام لتقديم مفهوم للعقل أن نقترب من معرفة طبيعة العقل .

مفهوم العقل لغة واصطلاحًا :

لقد اهتم مفكرو الإسلام بالحدود والتعريفات وألفوا فى ذلك الكتب وصنفوا المعاجم والرسائل ، وهناك من جمع بين المفهوم اللغوى والمفهوم الاصطلاحى . وقد حظى المصطلح الفلسفى باهتمام خاص من قبل الفلاسفة والمفكرين وبلغ الاهتمام حداً لا يستطيع معه الباحث حصر كل المصنفات التى صنفت فى مجال الحدود والتعريفات والمعاجم بأشكالها وطرقها المختلفة . لذلك سنقتصر على ذكر مفهوم العقل فى عدد من المعاجم وكتب المصطلح تمثل نماذج لعصور مختلفة .

١ - مفهوم العقل فى لسان العرب :

لقد قدم ابن منظور فى معجمه تعريفات لغوية كثيرة للعقل نجملها فيما يلى :

" العقل : الحجر والنهى ضد العقل الجمع عقول وفى حديث عمرو بن العاص : تلك عقول كادها بارئها أى أرادها بسوء . وعقل فهو عاقل وعقول من قوم عقلاء ابن الأنبارى ، رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه . وقيل العاقل الذى يحبس نفسه ويردها عن هواها أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام ،

---

(١) ألكسندر روشكا : الإبداع العام والخاص ترجمة د. غسان عبد الحى أبو فخر ، عالم المعرفة ، ديسمبر سنة ١٩٨٩، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص ٥٠ .

والمعقول ما تعقله بقلبك . والعقل : التثبت فى الأمور . والعقل : القلب ، والقلب العقل ، وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط فى المهالك أى يحبسه . وقيل العقل : هو التمييز الذى يميز الإنسان من سائر الحيوان ، ويقال لفلان قلب عقول ولسان سؤول وقلبه عقول فهيم ، وعقل الشيء يعقله فهمه . ويقال : أعقلت فلانًا أى الفيته عاقلاً وعقلته أى صيرته عاقلاً ، وتعقل تكلف العقل كما يقال تحلم وتكيس . وتعاقل : أظهر أنه عاقل فهم وليس بذاك ، وفى حديث الزبرقان : أحب صبياننا إلينا الأبلة العقول . قال ابن الأثير هو الذى يظن به الحمق فإذا فتش وجد عاقلاً . وعقل الدواء بطنه يعقله ويعقله عقلاً أمسكه ، وقيل أمسكه بعد استطلاقه . واسم الدواء العقول . ابن الأعرابى يقال عقل بطنه واعتقل ، ويقال أعطنى عقولاً فيعطيه ما يمسك بطنه ، ابن شميل إذا استطلق بطن الإنسان ثم استمسك فقد عقل بطنه ، وقد عقل الدواء بطنه سواء ... واعتقل لسانه امتسك . الأصمعى : مرض فلان فاعتقل لسانه إذا لم يقدر على الكلام ، قال ذو الرمة :

ومعتقل اللسان بغير خبل   يميد كأنه رجل أميم

العقل : الدية ... قال الأزهرى : والعقل فى كلام العرب الدية ... سميت عقلاً ، لأن الدية كانت عند العرب فى الجاهلية إبلاً لأنها كانت أموالهم واعتقل رمحه جعله بين ركابه وساقه ... وعقيلة القوم سيدهم وعقيلة كل شيء أكرمه ، وفى حديث على رضى الله عنه المختص بعقائل كراماته جمع عقلية وهى فى الأصل المرأة الكريمة ثم استعمل فى الكريم من كل شيء من الذوات والمعانى ومنه عقائل الكلام ، وعقائل البحر درره وواحدته عقيلة ، والدرة الكبيرة الصافية ، عقيلة البحر ، قال ابن برى : العقيلة الدرة فى صدفتها ، وعقائل الإنسان كرائم ماله ... " (١) من خلال ما عرضه ابن منظور نستطيع أن نتعرف على معانى العقل على سبيل الإجمال :

العقل مصدر عقل وهو الحجر ، الربط ، المسك ، الملجأ ، الحصن ، الدية ، ومنه : رجل عاقل أى جامع لأمره ... والعاقل الذى يحبس نفسه ويردها عن هواها ، والعقل هو القلب ، والقلب هو العقل والعقل هو التميز ، وبه يفترق الإنسان عن سائر الأجيال ومنه أيضًا :

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، جـ ١٣ ، طبعة مصورة عن مطبعة بولاق ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ص ٤٨٥ - ٤٩٢ .

العقيلة : عقيلة القوم سيدهم ، والعقيلة الدرة الكبيرة الصافية وكلها من معانى المدح وهى ملكات للعقل وتقييم للأفعال .

٢ -- العقل فى تاج العروس من جواهر القاموس :

يقول الزبيدى : « العقل : العلم وعليه اقتصر كثيرون ، وفى العباب العقل : الحجر والنهية ومثله فى الصحاح وفى المحكوم العقل ضد الحمق أو هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها أو هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين أو يطلق لأمور أو لقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن ، ولمعان مجتمعة فى الذهن يكون بمقدمات يستتب بها االأغراض والمصالح ، ولهيئة محمودة للإنسان فى حركاته وكلامه . وقال قوم : العقل : قوة وغريزة أودعها الله سبحانه ليتميز بها عن الحيوان بإدراك الأمور النظرية والحق أنه نور روحانى يقذف به فى القلب أو الدماغ به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية . واشتقاقه من العقل وهو المنع لمنعه صاحبه مما لايليق أو من المعقل وهو الملجأ لالتجاء صاحبه إليه كذا فى التحرير لابن الهمام . وقال بعض أهل الاشتقاق : العقل أصل معناه المنع ومنه العقال للبعير سمى به لأنه يمنع عما لايليق قال :

قد عقلنا والعقل أى وثاق   وصبرنا والصبر مر المذاق

وقال بعضهم : اختلف الناس فى العقل من جهات هل له حقيقة تدرك أو لا ، قولان : وعلى أن له حقيقة هل هو جوهر أم عرض قولان : وهل محله الرأس أو القلب قولان . وهل العقول متفاوتة أو متساوية قولان ، وهل هو اسم جنس أو جنس أو نوع ثلاثة أقوال فهى أحد عشر قولاً . ثم القائلون بالجوهرية أو العرضية اختلفوا فى اسمه على أقوال أعدلها قولان ، فعلى أنه عرض هو ملكة فى النفس تستعد بها للعلوم والإدراكات ، وعلى أنه جوهر : لطيف تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدات خلقه الله تعالى فى الدماغ وجعل نوره فى القلب (نقله الأبشيطى) وقال ابن فرحون : العقل نور يقذف فى القلب فيستعد لإدراك الأشياء وهو من العلوم الضرورية .

وقالوا : وابتداء وجوده عند اجتنان الولد ثم لايزال ينمو ويزيد إلى أن يكمل عند البلوغ ، وقيل إلى أن يبلغ أربعين سنة فحينئذ يستكمل عقله كما صرح به غير واحد وفى الحديث « ما من نبى إلا نبىء بعد الأربعين » وهو يشير إلى ذلك ...

وقد عقل الرجل يعقل عقلاً ومعقولاً وهو مصدر وقال سيبويه « هو صفة وكان يقول إن المصدر لا يأتى على وزن مفعول البتة » [١].

والملاحظ أن الزبيدى تجاوز المفهوم اللغوى إلى كثير من المفاهيم الإصطلاحية وقد حاول أن يقدم مجموعة من الآراء المنسوبة لأصحابها فى أمانة علمية تحسب له . وسوف نأتى على هذه المفاهيم الاصطلاحية فى موضع آخر من هذا الكتاب وما ورد عند كل من ابن منظور والزبيدى يقوم دليلاً قويًا على الاهتمام بلفظ (العقل) وهو اتجاه غالب عند مفكرى الإسلام فى مختلف العصور .

٣ - مفهوم العقل فى كتاب المفردات فى غريب القرآن :

يقول الراغب الأصفهانى : « العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم ، ويقال للعلم الذى يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل . ولهذا قال أمير المؤمنين - يقصد على - رضى الله عنه : العقل عقلان : مطبوع ومسموع : ولا ينفع مسموع : إذا لم يك مطبوع كما لا ينفع ضوء الشمس : وضوء العين ممنوع . وإلى الأول أشار ﷺ بقوله : « ما خلق الله خلقًا أكرم عليه من العقل » وإلى الثانى أشار بقوله « ما كسب أحد شيئًا أفضل من عقل يهديه إلى هدى أو يرده عن ردى » وهذا العقل هو المعنى بقوله تعالى : « وما يعقلها إلا العالمون » وكل موضع ذم الله الكفار بعدم العقل فإشارة إلى الثانى دون الأول نحو قوله تعالى : { ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق } ... إلى قوله تعالى { صم بكم عمى فهم لايعقلون } ونحو ذلك من الآيات. وكل موضع رفع التكليف عن العبد لعدم العقل فإشارة إلى الأول .

وأصل العقل الإمساك والاستمساك - كعقل البعير بالعقال ، وعقل الدواء البطن . وعقلت المرأة شعرها . وعقل لسانه : كفه . ومنه قيل للحصن : معقل . والجمع معاقل . وباعتبار عقل البعير قيل : عقلت المقتول - أعطيته ديته . وقيل أصله أن تعقل الإبل بفناء ولى الدم ، وقيل بل يعقل الدم أن يسفك . ثم سميت الدية بأى شىء كان : عقلاً .

وقيل العقال : صدقة عام - لقول أبى بكر رضى الله عنه : لو منعونى عقالاً لقاتلتهم . ولقولهم : أخذ النقد ولم يأخذ العقال - وذلك كناية عن الإبل بما يشد به . أو بالمصدر فإنه

---

(١) محمد مرتضى الزبيدى : تاج العروس . المجلد الثامن ، مكتبة الحياة ، بيروت ص ٢ - ٣٠ .

يقال : عقلته عقلاً وعقالاً »[١] ومن الواضح أن الراغب جمع باختصار كافة الأقوال التى ذكرت حول معنى العقل لغة بالإضافة إلى ذكر واحد من المفاهيم الاصطلاحية .

٤ - مفهوم العقل فى كتاب الكليات :

لقد توسع أبو البقاء فى كتابه الكليات فى تقديم المفاهيم المختلفة للعقل لغة واصطلاحًا على النحو التالى :

« العقل : العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها سئل بعض الحكماء عن العقل فقال : هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ويطلق لأمر : لقوة بها يكون التمييز بين القبيح والحسن ، ولمعان مجتمعة فى الذهن تكون بمقدمات تستتب بها الأغراض والمصالح ، ولهيئة محمودة للإنسان فى حركاته وكلامه . والحق أنه نور روحانى به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية ، وابتداء وجوده عند اجتنان الولد ثم لايزال ينمو إلى أن يكمل عند البلوغ . والحق أنه نور فى بدن الآدمى يضيىء به طريقًا يبتدأ به من حيث ينتهى إليه درك الحواس ، فيبدو به المطلوب للقلب ، فيدرك القلب بتوفيق الله ، فهو كالشمس فى الملكوت الظاهرة .

وقيل : هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات ، وهو المعنى بقولهم . صفة غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات .

وقال بعضهم : العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم ، ويقال للعلم الذى يستفيده الإنسان بتلك القوة . والصواب ما قاله بعض المحققين . وهو أنه نور معنوى فى باطن الإنسان يبصر به القلب - أى النّفس الإنسانية - المطلوب ، أى ما غاب عن الحواس بتأمله وتفكره بتوفيق الله تعالى بعد انتهاء درك الحواس ، ولهذا قيل : بداية العقول نهاية المحسوسات . وقد جوز الحكيم إطلاق العقل على الله ، كما هو مذكور فى الكتب الحكمية والكلامية .

وقال قوم : من قدماء الفلاسفة : إن العقل من العالم العلوى ، وهو مدبر لهذا العالم ومخالط للأبدان مادامت الأبدان معتدلة فى الطبائع الأربع ، فإذا خرجت عن الاعتدال فارقها العقل . والحاصل أن الرسوم المذكورة لاتفيد إلاَّ حيرة فى حيرة ، والإدراكات كلها جزئية كانت أو كلية ، والتأليف بين المعانى والصور مستندة إلى العقل على الأصول الإسلامية ، وهم لايثبتون الحواس الباطنة التى ثبتها الفلاسفة .

---

(١) الراغب الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ، ص ٥١١ ، ٥١٢ .

قيل : العقل والنفس والذهن واحد ، إلا أن النفس سميت نفسًا لكونها متصرفة ، وذهنًا لكونها مستعدة للإدراك ، وعقلاً لكونها مدركة . وللنفس الناطقة باعتبار تأثيرها بما فوقها واستفاضتها عنها يكمل جوهرها من التعلقات قوة تسمى عقلاً نظريًا ، وباعتبار تأثيرها فى البدن تأثيراً اختياريًا قوة أخرى تسمى عقلا عمليًا ، مستعين بالعقل النظرى .

والعقول متفاوتة بحسب فطرة الله التى فطر الناس عليها باتفاق العقلاء للقطع بأن عقل نبينا ليس مثل عقول سائر الأنبياء .

قال بعضهم : عقل ابن سينا فائق بكثير عن سائر العقول .

ومالم يكن بينه وبين الواجب واسطة فهو العقل الكلى . وإن كان ، فإن كان مبدأ للحوادث العنصرية فهو العقل الفعال ، وإلا فهو العقل المتوسط .

والعقل الهيولانى : هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات كما للأطفال .

والعقل بالملكة : هو العلم بالضروريات ، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وهو مناط التكليف .

والعقل بالفعل : هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات .

والعقل المستفاد : هو أن يحضر عنده النظريات التى أدركها بحيث لاتغيب عنه .

وفى الكشف الكبير : أن فى الإنسان فى أول أمره استعداداً لأن يوجد فيه العقل والتوجه نحو المدركات ، فهذا الاستعداد يسمى عقلاً بالقوة وعقلاً غريزاً ، ثم يحدث العقل فيه شيئًا فشيئًا إلى أن يبلغ الكمال ، ويسمى هذا عقلاً مستفاداً وما قاله الفلاسفة لم يثبت عن دليل كما فى (التجريد) . ووجود العقل الفعال وكونه علة للنفوس وغير قابل للفساد .

واختلف فى محل العقل : فذهب أبو حنيفة وجماعة من الأطباء إلى أن محل العقل الدماغ. وذهب الشافعى وأكثر المتكلمين إلى أن محله القلب ، وهو مستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق فى الأشياء كلها . وقيل مشترك بينهما .

وروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : « العقل فى القلب ، والرحمة فى الكَبد ، والرأفة فى الطحال ، والنفس فى الرئة » قيل : تنزل المعانى الروحانيات أولاً إلى الروح ، ثم تنتقل منه إلى القلب ثم تصعد إلى الدماغ ، فينتقش بها لوح المتخيلة .

ومن أسـمـاء العـقل : اللّب : لأنه صفـوة الرب وخلاصتـه والحجر : لإصابة الحجـة به والاستظهار على جميع المعانى والحجر : لحجره عن ركوب المناهى .

والنهى : لانتهاء الذكاء والمعرفة والنظر إليه ، وهو نهاية ما يمنح العبد من الخير المؤدى إلى صلاح الدنيا والأخرى » [١].

قال المولى الفاضل ابن الكمال عليه رحمة الله فى رسالته المعمولة فى بيان العقل ما نصه: « العقل الإنسانى على ما قرر مشايخنا فى كتب الأصول . نور للقلب يحصل بإشراف العقل الذى أخبر النبى عليه أفضل الصلاة والسلام بأنه أول المخلوقات . قال صاحب (التوضيح) وبيانه أن النفس الإنسانية مدركة بالقوة ، فإذا أشرق عليها الجوهر المذكور خرج إدراكها من القوة إلى الفعل . فالمراد النور المعنوى الذى حصل بإشراق ذلك الجوهر . ولم يرد به تعليق ما نقل عن المشايخ على أصل الفلاسفة ، كما توهمه صاحب التلويح ، حيث قال : وأعلم أن العقل الذى يحصل الإدراك بإشراقه وإفاضة نوره ، وتكون نسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار على ما ذكره الحكماء .

والعقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذى هو أول المخلوقات . ففى كلام المؤلف رحمة الله تسامح . انتهى .

وتفصيل المقام : أن القوة الباصرة لايمكنها إدراك المبصرات إلا عند صيرورة الهواء مضيئًا بسبب طلوع الأشياء النيرة . فكذلك قوة البصيرة المودعة لا تقدر على الاعتبار إلا عند طلوع النيرات الروحانية ، ثم نيرات العالم الجسمانى أربعة : الشمس ، القمر ثم الكواكب ثم النار . فكذلك نيرات العالم الروحانى أربعة : المبدأ الأول تعالى وتقدس ، وبعده الروح الأعظم الذى هو أشرف الأرواح المقدسة وبعده درجات الملائكة مثل الكواكب ، وبعده الروح البشرى وهو بمنزلة النار .

ومراتب الأرواح البشرية على نوعين : منها إشراقها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله تبارك وتعالى ، ومنها بسبب تركيب البراهين اليقينية ، والأولون هم الأولياء ، والثانى هم الحكماء الإلهيون .

---

(١) أبو البقاء : الكليات القسم الثالث ، الطبعة الثانية . وزارة الثقافة والإرشاء القومى . دمشق ، ص٢١٦ - ٢٢٠ .

وأعلم أن نور العقل له عيوب كما أن النار لها عيوب : فالأول أن نور النار ممزوج بدخان كثرة تسود الثوب وتجفف الدماغ ، كذلك نور العقل ممزوج بدخان الشبهات ، والثانى : أن نور النار فيه إحراق ، فكذلك نور العقل فيه إشراق وهو إذا وقع على الدلائل ، وإحراق إذا وقع على الشهوات ، والثالث : أن نور السراج ينطفىء بأدنى سبب ، فكذلك سراج العقل ينطفىء بأدنى شبهة ، والرابع : أن السراج يضيىء إذا وضع فى بيت صغير ، وأما إذا وضع فى صحراء واسعة فإنه يقل ضوؤه ويصير كالظلم ، فكذلك سراج العقل إنما يظهر نوره إذا استعمل فى المطالب الحقيرة كالحسيات والهندسيات ، فأما إذا وقع فى المطالب العالية فإنه ينطفىء بل نقول : إن الروح لما طلب معرفة نفسه صار كالمنطفىء وحصلت له الشبهات ، والخامس : أن ظهور السراج مشروط بأن يحصل بينه وبين قرص الشمس الحائل ، وأما إذا وضع فى مقابلة قرص الشمس انطفأ ، فكذلك سراج العقل إذا وضع فى مقابلة الأرواح المطهرة انطفأ . والسادس : أن نور السراج وإن طال بقاؤه ينطفىء بالآخرة وأن قدرنا أن يستمر ، لكنه حينما طلع الشمس بطل ضوؤه . كذلك نورر سراج العقل إما أن ينطفىء بطريات الغفلات والشبهات أو يبقى إلى آخر العمر لكنه عند موت البدن يتجلى له من عالم الغيب أنوار لايبقى لنور عقله فى مقابلتها أثر . انتهى » [1].

بهذه العرض قدم لنا أبو البقاء فى مادة (العقل) الكثير من المفاهيم المتنوعة التى تناولت العقل من حيث اللغة والاصطلاح وتفرع الحديث إلى مواضع العقل وأسمائه وصفاته ووظيفته والفرق بين العقل والقلب والروح واتسم عرضه بروح نقدية توازن بين الآراء وترجح بين رأى وآخر وقد تبين انحيازه للمتكلمين والصوفية ومعارضته لآراء الفلاسفة فى بيان واضح وإذا كنا لا نوافق على هذا الانحياز إلا أننا نقدر فى النهاية دقة عرضه للموضوع وغزارة مادته العلمية وحرصه على توثيق ما عرضه من معلومات فى هذا الصدد .

٥ – مفهوم العقل فى كتاب الإمتاع والمؤانسة :

أبو حيان التوحيدى فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة . اهتم بدراسة العقل فى الكثير من مصنفاته ومنها الإمتاع والمؤانسة ... وقد تأثر فى عرضه بالمنحى الفلسفى أكثر من غيره لذلك جاءت آراؤه متنوعة نستخلص منها ما يلى :

---

(١) المرجع السابق ، حاشية ص ٢٢٠ ، ٢٢١ .

يقول : « العقل قوة إلهية أبسط من الطبيعة ، كما أن الطبيعة أبسط من الاسطقسات ، وكما أن الاسطقسات أبسط من المركبات ، وعلى هذا حتى تنتهى المركبات إلى مركب فى الغاية ، كما المبسوطات إلى مبسوط فى النهاية ، فالتقى الطرفان على ما يقال له كل ، فلم يكن بعد ذلك مطلب لا فى هذا الطرف ولا فى هذا الطرف .

والعقل هو خليفة الله ، وهو القابل للفيض الخالص الذى لاشوب فيه ولاقذى . وإن قيل هو نور فى الغاية لم يكن ببعيد ، وإن قيل بأن اسمه مغن عن نعته لم يكن بمنكر » [١] .

هذا عن مفهوم العقل أما عن آثار العقل فيقول : « فأما إذا فحص عن آثاره فى حضيضه: فإنه تمييز وتحصيل وتصفح وحكم وتصويب وتخطئة وإيجاب وإباحة . وإياك أيها السامع أن يكون مفهومك من هذه الأسماء والأفعال والحروف أشياء متمايزة فتجعل شيئًا واحداً أشياء ، ومن كثر الواحد فهو أشد خطأ ممن وحد الكثير ، لأن تكثير الواحد انحطاط إلى المركز ، وتوحيد الكثير استعلاء إلى المحيط ، بل يجب أن يكون محصولك منها شيئًا واحداً لم تصل إليه إلا بترادف هذه الكلمات وتصاحب هذه الصفات »[٢] إنه يؤكد هنا أن العقل يعمل كوحدة واحدة وإن تنوعت آثاره فى الظاهر .

أما أنحاء العقل فقد تحدث عنها فى قوله : « وأما أنحاؤه ، فعلى قدر ما يقال ، فلان عاقل وفلان أعقل من فلان ، وفلان فى عقله لوثة ، وفلان ليس بعاقل ، وأصحاب العقل أنصباؤهم منه مختلفة ، بالقلة والكثرة ، والصفاء والكدر ، والإنارة والظلمة ، والطاقة والكثافة ، والخفة والحصافة ، كما تجدهم مختلفين فى الصور والألوان بالخلق بالطول والقصر ، والحسن والقبح ، والاعتدال والانحراف ، والرد والقبول ، إلا أن هذا القبيل يدرك بالحس ، ويشهد بالعيان ، ويعاين بالحضور ، وذلك القبيل محجوب عن هذا كله ، فلم يجز أن تكون الإحاطة بتفاوت ما غاب عنا فى وزن الإحاطة بتفاوت ماحضر ، فإنهما ما تباينا ليأتلفا ، بل ليختلفا ، وهذا التفاوت معترف به إذاً اعتبر من خارج ، وذلك أنك تجد أصحاب المال أيضًا يتباينون فى مقادير ما يملكون من المال ، ولا يتفقون على مقدار واحد منه عند جماعتهم ولايتفقون على نوع واحد أيضًا من أعيان المال ، لأن هذا يملك الصامت ، وذلك يملك الناطق

---

(١) أبو حيان التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة ، جـ ٣ ، دا ر مكتبة الحياة ، بيروت ص ١١٦ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

وهذا يمارس القز ، وهذا يمارس الصوف ، وهذا ينظر فى الصرف ، وهذا يبيع الحيوان ، وكل منهم صاحب مال ومباشر له ، وعلى هذا المثال احتذى أهل العقل فى مطالبهم ، فصار هذا يملك بعقله غير ما يملك الآخر ، أعنى أن هذا ينظر فى الهندسة ، وهذا فى الطب ، وهذا فى النحو ، وهذا فى الفقه ، والعبارة تمنع من إشباع هذا المعنى ، وحصر هذا الفن ، فعلى هذا أنحاؤه ، وإنها لكثيرة إن لم تكن بلا نهاية »[1] لقد أراد أبو حيان أن يؤكد على تفاوت العقول مقدمًا الأمثلة الواقعية التى تؤكد رأيه وهو بذلك يرفض القول بأن « العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس » .

أما عن صنيع العقل . فيقول : « وأما صنيعه ، فهو الحكم بقبول الشىء ورده ، وتحسينه وتقبيحه إذا كان المعروض عليه على جهته غير مموه ولا مغشوش ، ولا مشتبه فيه ولا ملبوس، فإن كان مموهًا اختلف حكمه ، لأن العقل يرى الباطل حقًا فى وقت ، ويرى الحق باطلاً فى وقت، معاذ الله من هذا ، ذلك للحس المنقوص ، والذهن الملبوس ، لأن العارض موهٌ معروضه على العقل ، فحكم له بما يستحقه ، إلا أن يكون العارض لم يشعر بذلك التمويه ، ولم يفطن لذلك الغش ، فحينئذ يهديه العقل ويرشده ، ويفتح عليه ، وينصح له »[2] وفى هذا البيان حاول التوحيدى بيان وظيفة العقل منبهًا إلى الأسباب التى تؤدى به إلى الخطأ فى الحكم .

وقد طرح سؤالاً : هل يعقل العقل ؟ وأجاب بقوله : « الأولى أن يقال : العاقل يعقل بالعقل معقوله ، ألا ترى أن يقال : السراج أضاء البيت ، ويبعد أن يقال : أضاء نفسه ، لأنه مضيىء بنفسه ، فليس به فقر إلى أن يضيىء نفسه ، وإنما أضاء غيره ، ولو عقل العقل لعقل بالعقل ، وهذا إذا استمر كان مردوداً . ونحن إذا قلنا عقل العاقل معقولة ، فإنما نصفه بأنه انفعل انفعال كمال ، والعقل يرى من هذا ألا يتوخى أنه يعقل الإله الذى هو به ما هو ، فإنه يجوز أن يضربه انفعال لائق به يكون عن شوقه إليه شديد ، والوقوف دونه أصدع بالحجة ، وأوضح للعذر ، لأن الإنسان خوار بالطبع ، وإن كان جسوراً بالنفس »[3] ، وخلاصة ذلك كله أن العقل لا يعقل ذاته . أما عن مرتبة العقل عند الإله . فيقول : « أما مرتبته عند الإله فقد

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحات .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١٩ .

وضح بأنه كالشمس تطلع فتحيى وتضىء فتنفع ، فإن قيل : فالعقل أيضًا هكذا ، وقيل : العقل أيضًا شمس أخرى ، ولكنها تطلع على النفس التى ليست حاوية لجدار وسطح وبر وبحر، وجبل وسهل ، لأنه لما كان العقل أشرق من النفس - لأنه مستخلف للنفس ، والنفس خليفته- كان إشراقه ألطف ، ومنافعه فى إشراقه أشرف ، وأيضًا فإن الشمس نجدها بالحس لها غروب وطلوع ، وتجل وكسوف ، وليس كذلك العقل لأن إشراقه دائم ، ونوره منتشر ، وطلوعه سرمد، وكسوفه معدوم ، وتجليه غير متوقف »[1]. والتوحيدى بذلك يثبت أن طبيعة العقل طبيعة إلهية روحانية وهذا عن العقل العام وليس العقل الفردى عقل زيد أو عمرو ، إلا أن هناك فرق بين الصور الإلهية والصور العقلية بينها التوحيدى فى قوله : «الصور أصناف : إلهية وعقلية ، وفلكية وطبيعية ، واسطقسية وصناعية ، ونفسية ولفظية، وبسيطة ومركبة ، وممزوجة وصافية ، ويقظية ونومية ، وغائبية وشاهدية .

أما الصورة الإلهية : وهى أعلاها فى الرتبة والحقيقة . وهى أبعد هنا فى التحصيل إلا بمعونة الله تعالى - فلا طريق إلى وصفها وتحديدها إلا على التقريب ، وذلك أن البساطة تغلب عليها ، إلا أنها مع ذلك ترسم بأن يقال : هى التى تجلت بالوحدة ، وثبتت بالدوام ، ودامت بالوجود .

وأما الصورة العقلية : فهى شقيقة تلك إلا أنها دونها لا بالانحطاط الحسى ، ولكن بالمرتبة اللفظية ، وليس بين الصورتين فصل إلا من ناحية النعت ، وإلا فالوحدة شائعة وغالبة وشاملة ، لكن الصورة الإلهية تلحظ ، ولا يلفظ بوصفها لفظًا ، لمشاكهتها الصورة النفسية ، فإذا كان كذلك أمكن أن ترسم فيقال : هى التى تهدى إلى العاقل ثلجًا فى الحكم ، وثقة بالقضاء ، وطمأنينة للعاقبة ، وجزمًا بالأمر ، ودحوضًا للباطل ، وبهجة للحق ونوراً للصدق .

والفرق بين الصورة الإلهية والصورة العقلية : إن الصورة الإلهية ترد عليك وتأخذ منك . والصورة العقلية تصل إليك فتعطيك ، فالأولى بقهر وقدرة ، والثانية برفق ولطافة ، وتلفك تحجبك عن لم وكيف ؟ وهذه تفتح عليك لم ؟ وكيف ؟ وتلك لاتنحى ولا تطلب ، وهذه يسعى إليها ، ويسأل عنها وتوجد ، وأنوار الصورة الإلهية بروق تمر ، وأنوار الصورة العقلية شموس تستنير ، تلك إذا حصلت لك بالخصوصية لا نصيب لأحد منها ، وهذه إذا حصلت لك فإنت

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١٩ .

وغيرك شرع فيها ، وتلك للصون والحفظ ، وهذه للبذل والإفاضة »[١] هكذا حاول أبو حيان التوحيدى الإجابة على الأسئلة المطروحة : ما العقل ؟ ما أنحاؤه ؟ ما صنيعه ؟ مقدمًا التفسيرات بروح فلسفية إشراقية لاتفتقد الرؤية العلمية الصحيحة .

٦ - مفهوم العقل فى كتاب أخبار الأذكياء :

قدم ابن الجوزى عرضًا مختصراً فى ذكر ماهية العقل ومحله فقال : « نقل إبراهيم الحربى، عن أحمد بن حنبل ، أنه قال : العقل غريزة ، ومثله عن الحارث المحاسبى ، وروى عن المحاسبى أيضًا أنه قال : هو نور . وقال آخرون : هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات . وقال قوم : هو نوع من العلوم الضرورية ، وهو العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات . وقال آخرون : هو جوهر بسيط ، وقال آخرون : هو جسم شفاف . وسئل أعرابى عن العقل فقال: لب اغتنمته بتجريب . وأعلم أن التحقيق فى هذا أن يقال هنا : الاسم أعنى العقل ، يطلق بالاشتراك على أربعة معان :

أحدهم : الوصف الذى يفارق به الإنسان البهائم ، وهو الذى استعد لقبول العلوم النظرية ، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية ، وهو الذى أراده من قال غريزة ، وكأنه نور يقذف فى القلب يستعد به لإدراك الأشياء .

والثانى : ما وضع فى الطباع من العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات .

والثالث : علوم تستفاد من التجارب تسمى عقلاً .

والرابع : أن منتهى قوته الغريزية إلى أن تقمع الشهرة الداعية إلى اللذة العاجلة .

والناس يتفاوتون فى هذه الأحوال إلا فى القسم الثانى الذى هو العلم الضرورى[٢] .

أما عن محل العقل فيقول : « وأما محله فنقل الفضل بن زياد ، عن أحمد ، أن محله الدماغ ، وهو قول أبو حنيفة ، وذهب جماعة من أصحابنا إلى أنه فى القلب كما يروى عن الشافعى ، واستدلوا بقوله تعالى { فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يعقلون بها } « الحج : ٤٦ » وقوله

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

(٢) ابن الجوزى : أخبار الأذكياء ، تحقيق محمد مرسى الخولى ، مطابع الأهرام التجارية سنة ١٩٦٩، ص ٩ .

تعالى { لمن كان له قَلْبٌ } «ق:٣٧» أى عقل فعبر بالقلب عنه لأنه محله»[١] وقد أتبع ابن الجوزى كلامه عن ماهية العقل ومحله ببيان معنى الذهن والفهم والذكاء فقال : « حد الذهن: قوة النفس المهيأة المستعدة لاكتساب الآراء ، وحد الفهم . جودة التهيؤ لهذه القوة ، وحدة الذكاء : جودة حدس من هذه القوة يقع فى زمان قصير غير ممهل فيعلم الذكى معنى القول عند سماعه . وقال بعضهم : حد الذكاء سرعة الفهم وحدته ، والبلادة جموده . وقال الزجاج : الذكاء فى اللغة تمام الشىء ، ومنه الذكاء فى السن وهو تمام السن ، ومنه الذكاء فى الفهم ، وهو أن يكون فهمًا تامًا سريع القبول ، وذكيت النار إذا أتممت إشعالها » [٢].

ما هى العلامات التى نستدل بها على عقل العاقل وذكاء الذكى ؟ :

يجيب ابن الجوزى بقوله : هذه العلامات تنقسم قسمين :

أحدها : « من حيث الصورة ، والثانى من حيث المعنى والأحوال والأفعال . أما عن الأول : قال الحكماء : الخلق المعتدل والبنية المناسبة دليل على قوة العقل وجودة الفطنة ، وإذا غلظت الرقبة دلت على قوة الدماغ ووفوره ، ومن كانت عينه تتحرك بسرعة وحدة فهو محتال مكار لص ، وأحد العيون الشهل ، وإذا لم تكن الشهلاء شديدة البريق ولايظهر عليها صفرة ولا حمرة دلت على طبع جيد ، وإذا كانت العين صغيرة غائرة فصاحبها مكار حسود ، ومن كان نحيف الوجه فهو فهيم مهتم بالأمور ، واللطف فى النحاف القصار أظهر ، والمعتدلون فى الطول صالحو الحال »[٣]

أما عن الثانى فيقول . « يستدل على عقل العاقل بسكوته وسكونه وخفض بصره وحركاته فى أماكنها اللائقة بها ، ومراقبته للعواقب فلا تستفزه عاجلة عقباها ضرر ، وتراه ينظر فى القضاء فيتخير الأعلى والأحمد عاقبة من مطعم ومشرب وملبس وقول وفعل ، ويترك ما يخاف ضرره ويستعد لما يجوز وقوعه »[٤] وتعد محاولة ابن الجوزى فى معرفة وبيان ماهية العقل وطبيعته فيها جانب من طرافة بحيث إذا ما أضيفت إلى غيرها من محاولات يزيل الكثير من اللبس والتخبيط حول هذا الموضوع .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة

(٣) هذا ما يطلق عليه حديثًا نظرية السمات وقد واجهت نقضًا شديداً

(٤) المرجع السابق ص ١٣

٧ – مفهوم العقل فى كتاب مفيد العلوم ومبيد الهموم :

لقد قدم الخوارزمى بحثه عن حقيقة العقل بقوله : « وهى مسألة عظيم خطبها مهيب شأنها » وفى ذلك تهيئة للخوض فى عرض مختلف الآراء التى تناولت هذا الموضوع حيث كثر القال والقيل على حد قوله . حيث يذكر طرفًا من هذه الآراء فيقول : « وفيها أغلوطات ومعارضات من المخالفين حتى قال بعض الملحدين أن العقول متفاوتة مختلفة ، وقالوا العقلاء بخاصية العقل عرفوا الأشياء والأنبياء بخاصية العقل وصلوا إلى المعجزات ولبسوا على العوام ، وقالوا نحن إنما قلنا العقول متفاوتة تعظيمًا للأنبياء ، فإنه كيف يجوز أن يقال أن عقل الأنبياء مثل عقل العوام ، والأساكفة والحاكة ، ولولا أن العقول متفاوتة لما ورد الخبر بانقسام العقول ، وإذا كانت متفاوتة ، فاستواء الكل فى التكليف يكون ظلمًا عظيمًا ، فإن البهيمة التى تقدر أن تحمل مائة فلو حملتها مائتين يكون ظلمًا عظيمًا . ومقصودهم أن يخرجوا الناس عن دين الله فيقولون : إن العقل لا يحصل به معرفة والإمام المعصوم لم يخرج بعد فافعل ما شئت ، ويفتحون على الناس باب الإباحة . وهذه مسألة سأل بعض تلامذتنا الإمام محيى الدين يحيى السلماسى ، فتحير فيها وما نبس بشىء فيها . فأقول والحق يشهد له بالعقول : يا مخاذيل عن صبوح يرفعون بنيتم قصراً وخربتم مصراً . العقول نوع علم ضرورى لايتجزأ ولايتبعض ولايوصف بالزيادة والنقصان ، ولكن أنتم عميان . وعن الحجة عارون ودعواكم فيها زور وبهتان ، وأكثر المحققين ما وضعوا للعقل حداً لأن الشىء إنما يحد لخفائه واستتاره حتى يظهر ويتبين ، وأما إذا كان الشىء ظاهراً جليًا منكشفًا يعرفه العقلاء فلا يحتاج إلى حد »[1] إنه ينتقد القائلين بتفاوت العقول من أمثال التوحيدى الذى قال بتفاوت العقول كما مر ، كما ينتقد الذاهبين إلى القول بالإمام المعصوم كالشيعة ، وأيضًا يرفض وضع حد للعقل . وقد عبر عن ذلك كله بعبارة لاتليق فى موضع البحث والدرس . ويذكرنا بمحاكم التفتيش . وهى روح تبعد تمام عن روح النقد العلمى البناء .

ثم يقدم أنواع العلوم ليكشف لأهل البصائر حد العقل . فيقول :

إن العلوم ثلاثة أنواع :

---

(١) أبو بكر الخوارزمى : مفيد العلوم ، تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصارى ، الشئون الدينية بدولة قطر، سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، ص ٧٥ - ٧٦ .

النوع الأول : علم ضرورى يحصل للعاقل من غير كسب ونظر ولا يقدر على دفعه عن نفسه لا بالنفى ولا بالرثبات . وسمى ضروريًا لاشتماله على نوع من الضرر كعلم الإنسان بوجود نفسه وعلمه أن الاثنين أكثر من الواحد .

والثانى : البديهى كعلم الإنسان .

والثالث : علم الاستدلال لا يحصل إلا بالتكسب والتذكر وهو علم النظر فإذا ثبتت هذه القاعدة ، فاعلم أن العقل نوع من العلم الضرورى وماذكرناه يعرف به جواز الجائزات واستحالة المستحيلات ويعرف به وجوب واجبات العقل : أن الصنع لابد له من صانع والكتاب لابد له من كاتب ، ودليل العقل يدل على المعقول لذاته وصفاته . فكل عاقل يعلم من نفسه أن الصنع لابد له من صانع والبناء لابد له من بان ، وأن الاثنين أكثر من الواحد ، وأن شخصًا واحداً لايكون فى مكانين فى حالة واحدة سواء كان ملكًا مقربًا أو نبيًا مرسلاً . والعقل معنى واحد فى الآدمى ومع وجود ذلك المعنى يقدر على النظر والاستدلال ولايجوز أن يوصف المعنى الواحد بالزيادة والنقصان لأن العرض الواحد لايتجزأ ولايتبعض ، ووراء ذلك أوصاف أخر لاتتعلق بالعقل وتشتبه على الناس مثل البلادة والكياسة والتجربة والاستعمال . فهذه لاتعقل لها بالعقل ، بل يرجع إلى دوام التجربة لأن العقل فى حصول العلم به مثل آلة والعمل بذلك الآلة هو التجربة والنظر فى وجوه الدليل ، وهذا يتعلق بكسب الآدمى فهذه متفاوتة جداً . فعرفت أن أصل العقل لايتفاوت ، وأوصاف أخر يطلق عليها اسم العقل مجازاً واستعارة ، ذلك تتفاوت ، ويخرج عن هذه القاعدة جميع أسئلة الخصم . إن عقل الملك والرسول مستويان متماثلان وتفاوت العقول يرجع إلى التجربة والاستعمال . ولذلك تأول الخبر خلق الله العقل ألف جزء يعنى استعمال العقل : فأحدهم يكون دراكًا فطنًا وآخر يكون صلداً بارداً . ففى هذا يتفاوتون »[1] نهاية القول عند الخوارزمى أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس حيث أنه لاتفاوت بين العقول من حيث طبيعتها وإن كان هناك تفاوت فى الظاهر فراجع إلى كثرة التجارب والخبرات وهذا هو الجانب المكتسب . ومع كل فإنه على الرغم من عدم تقديم حد للعقل ، إلا أنه حاول أن يقدم مفهومًا لطبيعة عمل العقل من خلال تقسيمه للعلوم ، باعتبار أن العلوم حاصلة فى العقل بالضرورة والبداهة والاستدلال .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٧ - ٧٨ .

٨ - مفهوم العقل فى المعاجم الفلسفية :

(أ) المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين :

يقول الآمدى : « وأما العقل فقد يطلق بأحد عشر اعتباراً ، منها واحد جوهرى والباقى أعراض : فأما العقل الجوهرى : فعبارة عن ماهية مجردة عن المادة وعلائق المادة . وأما العرضية فمنها :

العقل العملى[١] والعقل النظرى[٢] .

العقل الهيولانى : وهو عبارة عن القوة النظرية حالة عدم حصول الآلة التى بها التوصل إلى الإدراك ، كقوة الطفل بالنسبة إلى معرفة الأشكال الهندسية ونحوها . وقد تسمى القوة - من هذه الوجهة - القوة المطلقة .

العقل بالملكة : وهو عبارة عن القوة النظرية حالة حصول آلة التوصل إلى الإدراك ، لكن بالفكرة والروية ، كحال الصبى العارف ببسائط الحروف والدواة والقلم المفتقر حالة الكتابة إلى الفكرة والروية . وقد يسمى هذا العقل بالقوة التمكينية .

العقل بالفعل : وهو عبارة عن القوة النظرية التى احتوت على حصول المدركات غير مفتقرة حالة حصولها إلى فكرة وروية ، كحال المستكمل فى الكتابة ونحوها .

العقل القدسى : وهو عبارة عن القوة النظرية التى من شأنها تحصيل المدركات من غير تعليم وتعلم كحال النبى ﷺ .

العقل المستفاد : وهو عبارة عن القوة النظرية حالة كونها عالمة ومدركة كحال الإنسان عند كتابته .

وقد يطلق العقل على ما حصله الإنسان بالتجارب ويسمى العقل التجريبى على صحة الفطرة الأولى . وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان فى أفعاله وأحواله »[٣] والملاحظ أن الآمدى

---

(١) عبارة عن قوة بها التصرف فى الأمور الجزئية بالفكرة والروية .

(٢) عبارة عن قوة بها إدراك الأمور الكلية والمعانى المجردة .

(٣) سيف الدين الآمدى : المبين ، تحقيق د. حسن محمود الشافعى ، القاهرة سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م ، ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

لم يقدم تعريفًا للعقل وإنما عرض لطبيعة العقل من خلال عرضه لأنواع العقول وهى استعدادات النفس الناطقة للمعرفة .

(ب) كتاب التعريفات :

يقول الجرجانى : « العقل : جوهر مجرد عن المادة فى ذاته مقارن لها فى فعله وهى النفس الناطقة التى يشير إليها كل أحد بقوله أنا ، وقيل : العقل جوهر روحانى خلقه الله تعالى متعلقًا ببدن الإنسان ، وقيل : العقل نور فى القلب يعرف الحق والباطل ، وقيل العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، وقيل العقل قوة للنفس الناطقة ، وهو صريح أن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة وأن الفاعل فى التحقيق هو النفس والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة إلى القاطع ، وقيل العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة ، وسميت نفسًا لكونها متصرفة . وسميت ذهنًا لكونها مستعدة للإدراك »[١] وبعد هذا العرض لمجمل الآراء التى قيلت حول طبيعة العقل ومفهومه قدم عرضًا آخر متناولاً الدلالة اللغوية ثم محل العقل وأنواع العقول فيقول : « العقل : ما يعقل به حقائق الأشياء . قيل محله الرأس وقيل محله القلب . العقل : مأخوذ من عقال البعير يمنع ذوى العقول من العدول عن سواء السبيل ، والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة .

العقل الهيولانى : هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات ، وهى قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال ، وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها .

العقل بالملكة : هو علم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات .

العقل بالفعل : هو أن تصير النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكنها لا يشاهدها بالفعل.

العقل المستفاد : هو أن تحضر عنده النظريات التى أدركها بحيث لاتغيب عنه [٢].

---

(١) الجرجانى : التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م ، ص ١٥١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

(جـ) المعجم الفلسفى (جميل صليبا) :

لقد قام جميل صليبا بعرض شامل لكل الآراء والنظريات التى تناولت العقل بالدراسة سواء من حيث اللغة أو من حيث الاصطلاح ومراتب العقل إلى غير ذلك من مسائل فيقول « العقل فى اللغة هو الحجر والنهى ، وقد سمى بذلك تشبيهًا بعقل الناقة ، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود » (١).

والجمهور يطلق العقل على ثلاثة أوجه :

الأول : يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته ، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان فى كلامه واختياره وحركاته وسكناته .

والثانى : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه معان مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح .

والثالث : يراد به صحة الفطرة الأولى فى الإنسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها ، وكمالها ، ونقصانها (٢).

أما الفلاسفة فإنهم يطلقون العقل على المعانى التالية :

أول هذه المعانى قولهم : أن العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها ، وهذا الجوهر ليس مركبًا من قوة قابلة للفساد ، وإنما هو مجرد عن المادة فى ذاته مقارن لها فى فعله .

وثانى هذه المعانى : قولهم : أن العقل قوة النفس التى بها يحصل تصور المعانى ، وتأليف القضايا والأقيسة . والفرق بينه وبين الحس أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة ، وعن لواحق المادة ، أما الحس فإنه لايستطيع ذلك . فالعقل إذن قوة تجريد ، تنتزع الصور من المادة ، وتدرك المعانى الكلية كالجوهر والعرض والعلة والمعلول ، والغاية والوسيلة ، والخير والشر ... إلخ ولهذه القوة عند فلاسفة الإسلام عدة مراتب هى :

أولاها : مرتبة العقل الهيولانى (Intellingence Matéticlle) .

وثانيها : مرتبة العقل بالملكة (Inntellingence - Habitūde) .

وثالثتها : مرتبة العقل بالفعل : (Intelligence enacte) .

ورابعتها : مرتبة العقل المستفاد : (Intelligence active) .

---

(١) جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ ٢ ، دار الكتاب اللبنانى ، سنة ١٩٧٣ ، ص ٨٤ .

(٢) الغزالى : معيار العلم ، ص ١٦٢ ، وكذلك جميل صليبا ، المعجم الفلسفى جـ ٢ ، ص ٨٤ .

العقل الفعال :

وسوف نعرض لآراء الفلاسفة بالتفصيل فى الفصل الرابع .

والمعنى الثالث للعقل : هو القول : إنه قوة الإصابة فى الحكم أى تمييز الحق من الباطل ، والخير من الشر ، والحسن من القبيح . وهذا التمييز لايحصل عن قياس وفكر بل يحصل مباشرة بالطبع ، فكان العقل غريزة يلزمها العلم بالأمور الكلية والبديهية .

والمعنى الرابع للعقل : هو القول : أنه قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحى والإيمان .

والمعنى الخامس للعقل : هو القول أنه مجموع المبادىء القبلية المنظمة للمعرفة كمبدأ عدم التناقض ، ومبدأ السببية ومبدأ الغائية . وتتميز هذه المبادىء بضرورتها وكليتها واستقلالها عن التجربة .

والمعنى السادس للعقل : هو القول : أنه الملكة التى يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة . وإذا قلنا بوحدة العقل وموضوعه ، دل العقل حينئذ على المطلق نفسه . فكان هذا العقل مستقل عنا ، ونحن نتلقاه من الخارج كما نستنشق الهواء المحيط بنا ، وكل واحد منا ، يشعر بأن فى داخله عقلاً محدوداً لايصحح أحكامه إلا باستلهام عقل كلى ثابت لايتغير ، فأين يوجد هذا العقل الكلى ؟ إنه الله الذى أتوجه إليه ، إنه الموجود اللانهائى الكامل الذى يتجلى لنفسى مباشرة .

ويطلق لفط العقل أيضًا على مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة كالإدراك، والتداعى ، والذاكرة ، والتخيل ، والحكم والاستدلال ... إلخ ويرادفه الذهن والفهم وهو مضاد للحدس والغريزة أما ملكة الفهم السريع فتسمى ذكاء [١]. هكذا قدم جميل صليبة فى معجمه مادة « العقل » مع كثير من الإضافات آثرنا عدم ذكرها فى هذا الموضع . والملاحظ أن معظم المعاجم الفلسفية أوردت نفس هذه المعانى مما جعلنا نكتفى بهذا المعجم .

(د) الموسوعة الفلسفية العربية :

لقد عرضت هذه الموسوعة مادة (العقل) عرضًا مسهبًا أتت فيه على ما هو العقل ؟ العقل مفردة متواطئة الدلالات متعددة الأبعاد ، لذا يبدو أمراً متعذراً التوصل إلى تعريف

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٧ ، ٨٨ .

يقينى تام يستغرق بدقة كاملة طاقة التجريد هذه . ولنلاحظ بداية استحالة إثارة التساؤل عن العقل - خارج العقل - والعكس ، أن جميع السؤالات تثار خارج العقل وداخله بواسطة العقل . فالعقل يملك قابلية أن يتخذ ذاته موضوعًا ، كما يملك قدرة التخارج نحو العالم واتخاذ معطياته موضوعات . فهو طاقة المعرفة ومرتكزها أو حاملها فى مستوى الذات الإنسانية . لذلك يتزامن تطور مضامين العقل . ومحتوياته المتعالية مع صيرورة المعرفة وارتكاساتها مع محتويات ظاهرات العالم الطبيعية ، والاجتماعية ، الإنسانية والتكنولوجية، والكونية .

فالمعرفة لا تنبع من ذاتية العقل وطاقته التجريدية فقط بل تنشأ داخل فسحة الارتكاس الفاصلة - الواصلة بينه وبين الوجود بوصف الموجودات موضوعات . إن تاريخ تطور المعرفة مشروط بتاريخ تطور العقل المرتبط شرطيًا أيضًا بتاريخ التطور - التقنى - الأيديولوجى - الاجتماعى للمجتمعات ، على هذا النحو لايتبدى جواب الاستفهام ما العقل ؟ تحديداً منعزلاً. لأن تعريف المفردات الإشكالية الكبرى يعين فرضية رؤيا معرفية كما يؤسس موقفًا نظريًا . عمليًا - كونيًا - كينونيًا . ولكن مهما اختلفت تعريفات العقل وتضاربت أو تداخلت فإنها تلتقى جميعًا أمام نقطة إحداثية مشتركة هى اعتبار العقل حامل معرفة وطاقة تجريد ومركز التفكير والأحكام وملكة متعالية شكلت التفوق النوعى للإنسان بوصفه كائنًا فكريًا Homo Sapiens كما تجمع مختلف التعريفات أيضًا على أن الوقوف ضد العقل حالة ممكنة لكنها تحدث ضمن دائرة العقل مهما تكن إعلانات اللامعرفة واللاعلم واللاعقل والشك . فالعقل يتخذ ذاته مقياسًا لنفيه أو هو ميدان التعبير عن نفيه مهما كان تعبير النفى رمزيًا . إن اللاعقلانية تعبر عن نفسها دائمًا بوسائل عقلانية [١]. إننا أمام رؤية عقلانية لطبيعة العقل . فكل شىء خارج من العقل مردود إليه حتى يصير العقل فى النهاية مرتبط بالتطور التاريخى للوعى وهو جزء جوهرى من التطور الكونى حتى تصير العمليات العقلية الموصوفة باللاعقلانية ذات طابع عقلى فكل فكرة هى فى النهاية محاولة للتعبير عن العقل فى حالة من حالاته وفى مرحلة من مراحل تطوره .

العقل فى اللغة : لعلها محاولة جديدة لكشف الغطاء عن لغز العقل من خلال بحث العلاقة الترابطية بين اللغة والاصطلاح ليست علاقة العقل باللغة علاقة معجمية - لسانية

---

(١) محمد الزايد : الموسوعة الفلسفية العربية (مادة العقل) معهد الإنماء العربى ، سنة ١٩٨٦ ، ص ٥٩٦ .

فحسب - لأننا لا نعرف العقل عن طريق اللغة تعريفًا يستنفد دلالاته على الرغم من استعمالنا مفردات اللغة فى عملية التعريف ونعنى باللغة هنا المكتوبة - المقروءة - المحكية معًا . عقل اللغة لايستنفد المعقولية كما أن لغة العقل لاتستنفد اللغة ، وإلا كيف يمكن تفسير الفائض الدلالى المحير للجمل والكلمات الذى يعتبر نبعًا مستمراً ومصدراً دائمًا لتعددية التأويلات وتناقضها ؟ فاللغة أسيرة العقل لكن العقل ليس أسير اللغة .

إن مراقبة إحالات البعد المعجمى المصدرى لمفردة (عقل) يؤكد الفائض الدلالى المشار إليه.

العقل فى اللغة العربية هو الربط والحجر والنهى منعًا للشرود والتسيب . يتجلى بهذه الدلالة العقل العملى الذى « يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع » فالعقل ضد الطبع أى التصرف العشوائى المترابط . فالعقل طاقة ربطية علائقية تقيد شرطيًا دائرة السلوك وتحدد مجال الموضوعات عن طريق علاقاتها . ويتم فعل الربط العلائقى بتوسط الإدراك . والإدراك يبدأ إدراكًا حسيًا ينتزع مدركاته وينقلها إلى مستوى التجريد فيحولها إلى تصورات متعالية . بذلك يحيل تعريف العقل العربى بوصفه طاقة ربطية متعالية إلى مفردات معرفية تتواطأ معه دلاليًا . مثل : ذات مفكرة ، أنا ، ذهن ، فكر ، فهم ، تصور ، وعى ، إدراك ، نطق ، روح ، نفس . هذا مع حفظ تدرجات مستويات التجريد التى نشأت عبر تطور المعرفة بين هذه المفردات[١] .

مناطق المعقولية : إن العقل يتجلى ضمن أربع مناطق تشكل مستوياته :

١ - **العقل العادى** : هو العقل العام المشترك Comon sens أول مستويات المعرفة اليومية العادية ... والعقل العادى البسيط عقل محافظ لايقبل الثورة بسهولة ، ويمكن القول بأن منظور العقل العادى وقابليته على تغيير مفاهيمه بدأت تتسارع بعد الحرب العالمية الثانية نظراً للأمر الواقع التكنولوجى الذى كسر جميع جدران المعرفة التقليدية . إلا أن العقل العادى المشترك ليس وعيًا ساكنًا جامداً بصورة نهائية ، وإنما يتحرك بدوافع سؤالية تثيرها واقعات الحياة اليومية وأحداثها .

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

٢ - **العقل العلمي التقني** : يختلف العقل العلمي عن العقل العادي بالدرجة لا بالنوع ، مهما تكن النسب المعلوماتية المعقدة التي يتضمنها . وإذا كان العقل العادي مرتبطًا بالعادة اليومية ، فإن العقل العلمي مشروط بنظرية العلم لهذا تتحدد خصائص العقل العلمي بصفتين متميزتين خلقنا صفة ثالثة .

الخاصية الأولى : ارتباطه بالرياضيات - والمنهج الاستدلالي .

الخاصية الثانية : ارتباطه بالتجربة - والمنهجح الاستقرائي .

الخاصية الثالثة : ارتباطه بالتقنية التي تولدت من تزاوج الاستدلال والاستقراء .

٣ - **العـقل الفني** : العقل الفني حدسي يبدع موضوعه ويفعله كما تمليه عليه مخيلته الخلاقة . إن حريته تخترق أسوار معطيات الإحساس وتلقي نوراً ينفذ إلى جوانبه كثافة الواقع. وإذا كان العقل العلمي يعيد صياغة موضوعه معادلة رياضية فإن العقل الفني يستعيد تشكيل موضوعه وتكوينه خلقًا آخر يفوقه ويتجاوزه معًا . العقل الفني فعل مبدع ملتهب ، مع ذلك يلتقي العلمي مع الفني في غائية قصدية يفصحان عنها هي تحويل كثافة الموضوع إلى وضع الشفافية ، كلاهما يكشف معنى الوجود ويعيد صياغته مرة ثانية ، لكن العقل الفني يختلف عن العقل العلمي بقدرة متميزة هي إمكانية االانتقال إلى مستوى اللامعقولية بوسائل المعقولية ذاتها . فالعقل الفني عقل قصدي - كما العلمي - حتى في لا معقوليته وفائض الإيحاء اللامتناهي لتكويناته . فهو عقل إنساني غايته الإنسان الأعلى أو الأدنى ، العظيم أو العادي سيان . لذلك أمكن القول بإنشاء فلسفة للفن وعلم للجمال .

٤ - العقل الفلسفي : لايختلف أحد حول عقل الفلسفة ولكن يختلف كل الناس تقريبًا حول فلسفة العقل ، فعقل الفلسفة ليس أسير فلسفة العقل أي نظرية المعرفة أو علم المعقولات، إنما هو تجل يتجاوز المعرفة إلى الكينونية وظاهراتها من مظاهر الإنسان إلى ظاهرة الكينونة ذاتها . فهو قادر على إثارة السؤال عن معنى الوجود . كينونة بقوة لاتقل عن قوة استفهامه عن معنى المعرفة [١].

هكذا حاولنا الإجابة على سؤال طرحناه منذ البداية . ما العقل ؟ من خلال عرض شامل لكل المحاولات التي بذلت عبر العصور للإجابة عليه . وتوقفنا عند كثير من المفاهيم والآراء

---

(١) المرجع السابق ص ٥٩٧ - ٥٩٩ .

التى توضح طبيعة العقل من خلال كثير من النظريات الواحدية والثنائية والآلية للطبيعة المادية والروحية . وتوصلنا إلى مفهومات العقل من حيث اللغة والاصطلاح ثم زاد الأمر وضوحًا عند محاولة التعرف على محل العقل واسماء العقل ومراتب العقل والصور الإلهية والصور العقلية والعلاقة بين العقل والذهن والفهم والذكاء ، وعلم العقل ووظيفته ... إلى غير ذلك من الموضوعات . وقد كان ذلك كله من خلال أعمال الفكر وقراءة أمهات الكتب من معاجم لغوية وكتب اصطلاح وموسوعات تمثل تطور الفكر الفلسفى العربى منذ عصوره البعيدة فى القرن الهجرى وحتى اليوم .

والسؤال الآن . هل توصلنا إلى إجابة عن السؤال المطروح . ما العقل ؟ لا اعتقد ذلك لأن إشكالية العقل لم تزل مطروحة حتى اليوم على بساط البحث . ولايعنى ذلك أن المحاولة التى عانيناها فى هذا الفصل لم تصل إلى نتيجة بل على العكس فقد قدمت العديد من المفاهيم التى قد تغنى الباحث إلا أنها فى ذات الوقت تثير التساؤل تلو التساؤل . والتفلسف سؤال أخلد من كل محاولة للإجابة عليه .

مصادر ومراجع الفصل الأول :

- **ابن الجوزى (أبو الفرج)** : أخبار الأذكياء ، تحقيق محمد مرسى الخولى ، القاهرة سنة ١٩٧٠.
- **ابن منظور (جمال الدين)** : لسان العرب ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، طبعة مصورة من طبعة بولاق . د.ت .
- **أبو البقاء (أيوب بن موسى الحسينى الكفوى)** : الكليات ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ، د.ت .
- **الأصفهانى (الراغب)** : المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق د. محمد أحمد خلف الله، الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٠.
- **التوحيدى (أبو حيان)** : الإمتاع والمؤانسة ، مكتبة الحياة ، بيروت ، د.ت .
- **جون ج تايلور** : عقول المستقبل ترجمة د. لطفى فطيم ، عالم المعرفة عدد ٩٢ ، أغسطس سنة ١٩٨٥ ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت .
- **الجورجانى (على بن محمد)** : التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة ١٩٨٣ .
- **جون كيمينى** : الفيلسوف والعلم ، ترجمة د. أمين الشريف ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ، سنة ١٩٦٥ .
- **ج . هـ . رش** : فجر الحياة ، ترجمة د. عبد الحليم منتصر وآخرين ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٩٦١ .
- **الخوارزمى (جمال الدين أبو بكر)** : مفيد العلوم ومبيد الهموم ، تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصارى ، الشئون الدينية بدولة قطر ، سنة ١٩٨٠ .
- **الزبيدى (محمد مرتضى)** : تاج العروس ، مكتبة الحياة ، بيروت ، د.ت .
- **صليبا (جميل)** : المعجم الفلسفى ، دار الكتاب اللبنانى ، سنة ١٩٧٣ .
- **الغزالى (أبو حامد)** : معيار العلم ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر .

- **الكسندرو روشكا** : الإبداع العام والخاص ، ترجمة د. غسان عبد الحى ، عالم المعرفة ، ديسمبر سنة ١٩٨٩م ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت .

- **لورين إيزلى** : مغامرات العقل . ترجمة د. محمد فياض ، مكتبة منيمنة ، بيروت ، سنة ١٩٦٢ .

- **محمد الزايد** : مادة عقل ، الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء العربى ، بيروت ، سنة ١٩٨٦م.

- **هـ . أ. أو فرست** : العقل الناضج، ترجمة د. عبد العزيز القوصى، السيد محمد عثمان، القاهرة سنة ١٩٥٧ .

- **هنرى هازلت** : التفكير علم وفن . ترجمة د. حامد عبد العزيز العبد ، الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٥.

- **الآمدى (سيف الدين)** : المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، تحقيق د. حسن الشافعى ، القاهرة سنة ١٩٨٣.

الفصل الثانى
العقل فى الكتاب والسنة

أولاً : مقدمة :

لقد خلق الله الإنسان فى أحسن تكوين وكان العقل ولايزال أبرز خصائص الإنسانية فالإنسان بالعقل لا بالجسم إنسان فكان من أعظم ما شرفه به وكرمه العقل الذى تأهل به لمعرفة بارئه ومبدعه بالنظر فى مخلوقاته واستطاع بهذا العقل تحمل أمانة التكاليف فى منهج الله وبه يستدل على ما حوله من آيات الله الكبرى وبه استنبط العلوم وأدرك الحسن والقبيح من الأفعال .

وليس من قبيل المصادفة أن يهتم الإسلام بنصوصه المنزلة بالعقل فمن « أوضح سمات القرآن الكريم التى أثارت انتباه الدارسين من رجال الفكر والباحثين من العلماء هى الإشادة بالعقل ، وتوجيه النظر إلى استخدامه ، للوصول إلى ما يفيد الإنسانية في مسيرتها ، ويشير القرآن الكريم ، إلى العقل ومشتقاته ومترادفاته ومعانيه المختلفة فى أكثر من ثلاثمائة وخمسين اية ، مستخدمًا لذلك كل الألفاظ التى تدل عليه أو ترشد وتشير إليه من قريب أو من بعيد من التفكير والتدبر ، والتذكر ، والحكمة ، واللب ، والنظر والرشد ، والرأى والعلم ، والفقه والقلب والفؤاد إلى غير ذلك من الكلمات والألفاظ التى تدور حول الوظائف العقلية»[1] ذلك أن الإسلام واجه مجتمعات شاع فيها التحريف والخرافة وسيطرت الشهوات والعادات والتقاليد التى نتج عنها ضلال البشرية خاصة فى مجالى العقيدة السليمة الصحيحة وفى طرق الحياة الاجتماعية النقية السعيدة وهما من أهم ركائز الوجود الإنسانى . وجاءت رسالة الإسلام لكى تعيد للإنسان توازنه وتصحح العلاقات الإنسانية ، وتعيد إلى البشرية توازنها الفكرى والاجتماعى . ولقد صور القرآن هذه المواجهة التى تحدد الهدف والغاية فى وضوح لا لبس فيه ولا غموض بل فيه بيان لمنهج الله ، وذلك فى قوله تعالى : { لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة * رسول من الله يتلوا

---

(١) د. أحمد عبد الرحيم السايح : فلسفة الحضارة الإسلامية ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، سنة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م ص ١٠٣ .

صحفًا مطهرة * فيها كتب قيمة * وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة* وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة } . (البينة ١ - ٥) . والآيات على هذا النحو تؤكد منهج الدعوة القائم على إثبات الدليل ووضوح الحجة هذا واضح فيما ذكره المفسرون عن المعانى المختلفة للبينة .

يقول فخر الدين الرازى : « المراد من البينة فى هذه الآية أقوال : (الأول) أنها هى الرسول ، ثم ذكروا فى أنه لم سمى الرسول بالبينة وجوهًا (الأول) أن ذاته كانت بينه على نبوته ، وذلك لأنه عليه السلام كان فى نهاية الجد فى تقرير النبوة والرسالة .... (والثانى) أن مجموع الأخلاق الحاصلة فيه كان بالغًا إلى حد كمال الإعجاز والجاحظ قرر هذا المعنى ، والغزالى رحمه الله نصره فى كتاب المنقذ ..

(القول الثانى) أن المراد من (البينة) مطلق الرسل .

(القول الثالث) أن المراد من (البينة) هو القرآن[١] وأيًا كان المعنى المراد إلا أن الدلالة العامة هى مخاطبة العقول وإقامة الحجة البالغة .

« لقد اتخذت الدعوة الإسلامية فى انتقال الناس من الظلمات إلى النور عدة مناهج تحترم فيها إمكانات الناس وظروفهم وتحترم طبائع الأشياء ، ونواميس الكون ، وتعمل على أن تظهر طبيعتها وطبيعة العمل فيها :

(أ) حدد منهج التبليغ .

(ب) حدد قنوات الاتصال .

(جـ) وضع للعمل مع الجماعة منهجًا خالصًا[٢].

هذا شأن الرسالة والرسول توافق تام مع الفطر الإنسانية المستنيرة وتقدير قيمة النظر فيما يحيط بالإنسان من مظاهر نفسية وكونية وإجالة الفكر فى جنبات الحياة ليعمل العقل البشرى عملاً ييسر له سبل الوصول إلى الحقيقة « فالعقل الذى يخاطبه يقوم بأدوار أربعة : فهو

---

(١) فخر الدين الرازى : التفسير الكبير ، المجلد ١٦ ، جـ ١٢ ، دار الفكر بيروت ، سنة ١٤٠١ هـ ، سنة ١٩٨١م ، ص ٤٣ ومابعدها .

(٢) د. رؤوف شلبى : الدعوة الإسلامية ، التجربة . الأخطاء . الحل سلسلة قضايا إسلامية معاصرة . الأزهر الشريف ، ص ١٤٨ .

الذى يميز الأضداد ، ويوازن بين الأمور ، ويدرك الحقائق ، ويعصم الضمير »[1] ولعل ذلك يفسر رفض القرآن الاستجابة إلى القوم الذين طالبوا الرسول بعمل معجزة خارقة للعادة حتى يستجيبوا له وذلك واضح فى كثير من نصوص القرآن :

{ وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ، قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لايعلمون } (الأنعام : ٣٧) أي يعلمون أن الله قادر على أن ينزل تلك الآية وأن صارفًا من الحكمة يصرفه عن إنزالها حتى يتبين لهم أن الأمر متعلق بالنظر والتدبر واستنباط الايات بإعمال العقل { وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعًا * أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا * أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفًا * أو تأتى بالله والملائكة قبيلا * أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابًا نقرؤه * قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرآ رسولا } (الإسراء : ٩٠-٩٣) إن المعجزة التى اختص بها رسول الله ﷺ هى القرآن ذلك الكتاب الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو معجزة فكرية خاطبت العقول إلا أن هؤلاء الذين اعتادوا علي معجزات ذات طابع مادى إما لقصور عقولهم أو تزيداً فى العناد . لم يقتنعوا بكون القرآن حجة ودليلاً على نبوته وصدقه وأنه « ليس من شرط كونه نبيًا صادقًا توافر المعجزات الكثيرة وتواليها لأننا لو فتحنا هذا الباب للزم أن لاينتهى الأمر فيه إلى مقطع وكلما أتى الرسول بمعجز اقترحوا عليه معجزاً آخر ولا ينتهى الأمر فيه إلى حد ينقطع عنده عناد المعاندين وتغلب الجاهلين »[2] .

وكان الرد القرآنى على مثل هذه الدعاوى ببيان قوى وحجة دامغة { وما كان لرسول أن يأتى بآية إلا بإذن الله } (غافر : ٧٨) وقال لهم : { ما نرسل بالآيات إلا تخويفا } (الإسراء: ٥٩) وقال لهم { قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لايؤمنون } (الأنعام : ١٠٩) .

هكذا يتضح أن الإسلام لم يتخذ من المعجزات الخارقة طريقًا ومنهجًا للإقناع ذلك أن العقل يتوقف فعله ويعجز عن فهم أو تحليل المعجزة والإسلام يريد للعقل أن ينطلق باحثًا فى جنبات

---

(١) د. محمد عبد المنعم القيعى : الإسلام تعقل واستنباط ، مطبوعات الشعب ، سنة ١٤٠٨هـ ، سنة ١٩٨٨م ، ص ٤٣ .

(٢) الفخر الرازى : التفسير الكبير ، المجلد ١١ جـ ٢١ ، ص ٥٦ ، ٥٧ .

الكون مستنبطًا المعارف الإيمانية مؤكداً على قيام العقيدة على أصول وقواعد عن قناعة وفهم يحققان يقين الإيمان وصدق الاعتقاد . وقيل أن نحدد ملامح المنهج العقلانى للدعوة كما جاء فى القرآن والسنة ... نقف عند معانى العقل فى القرآن .

ثانيًا : معانى العقل فى القرآن :

لقد تنوع الخطاب القرآنى فى ذكر العقل ودلالاته ومعانيه ليشمل كل فعل متعلق بالنظر والتأمل والاستنباط والتعلم والتفقه والتبصر والتدبر إلى غير ذلك مما يؤكد على استيعاب النص لكل معانى التفكير الإنسانى . وتفصيل ذلك على النحو التالى :

١ - العقل : ولقد ورد فعل العقل فى القرآن الكريم بمختلف اشتقاقاته وكلها تدل على التفكير الإنسانى : قال تعالى { يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه } (البقرة : ٧٥) يقول الألوسى : « أى ضبطوه وفهموه ولم يشتبه عليهم صحته »[١] والتعقل هنا وعلى هذا النحو بمعنى الضبط والفهم .

وقوله تعالى : { أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون } (البقرة : ٤٤) يقول الزمخشرى « فى معنى قوله تعالى (أفلا تعقلون) توبيخ عظيم بمعنى أفلا تفطنون لقبح ما أقدمتم عليه حتى يصدكم استقباحه عن ارتكابه وكأنكم فى ذلك مسلوبو العقول لأن العقول تأباه وتدفعه » [٢].

وقال تعالى : { إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لايعقلون } (الأنفال : ٢٢) يقول الرازى : « ... شبههم بالدواب لجهلهم وعدولهم عن الانتفاع بما يقولون ، ويقال لهم : ولذلك وصفهم بالصم والبكم وبأنهم ، لايعقلون ... وصفهم بصفة تليق بهم على طريقة الذم »[٣].

وقال تعالى : { كذلك يحيى الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون } (البقرة : ٧٣) أى يريكم الآيات والحجج الدالة على نبوة محمد ﷺ لتعقلوا وتفهموا أنه صادق فيما جاءكم به

---

(١) الألوسى : روح المعانى ، المجلد الأول جـ١ ، دار الفكر ، بيروت سنة ١٤٠٣هـ ، سنة ١٩٨٣م ، ص ٢٩٨ .

(٢) الزمخشرى : الكشاف ، المجلد الأول ، دار الفكر ، بيروت ، سنة ١٣٩٧هـ ، سنة ١٩٧٧م ، ص ٢٧٧ .

(٣) الرازى ؛: التفسير الكبير ، المجلد الثامن ، جـ ١٥ ، ص ١٤٩ .

من الحق[١] . وقوله تعالى : { أنا أنزلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون } (يوسف : ٢) « لكى تفهموه ، وتحيطوا بمعانيه ، ولايلتبس عليكم » كما قال تعالى : { ولو جعلناه قرآنًا أعجميًا لقالوا لولا فصلت آياته } (فصلت : ٤٤) أو لتستعملوا فيه عقولكم ، فتعلموا أن اقتصاصه كذلك » [٢].

وقوله تعالى : { وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون } (العنكبوت : ٤٣) « أى لايعقل صحتها وحسنها إلا العالمون ، لأن الأمثال والتشبيهات إنما هى الطرق إلى المعانى المحتجبة فى الأستار حتى تبرزها وتكشف عنها وتصورها للأفهام »[٣] وقوله تعالى : { أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها } (الحج : ٤٦) « أى يعقلون ما يجب أن يعقل من التوحيد ويسمعون ما يجب سماعه من الوحى » [٤].

والآيات فى هذا المجال أكثر من أن تحصى ولكن الحاصل من تتبع هذه الايات التوكيد على قيمة العقل ودوره كما ورد فى كتاب الله عز وجل كى يكون بيانًا شافيًا لأصحاب الاتجاه العقلى ، وهم واجدون ما يقطع عليهم كل مدخل للتشكيك فى قيمة العقل فى الإسلام .

ولعله من المفيد أن نؤكد على أن الآيات ربطت بين العقل وبين كثير من وسائل الإدراك كالسمع والبصر والنطق والقلب فإن هذه الوسائل لا تعمل فى غيبة العقل .

٢ - اللب : لقد عبر القرآن أيضًا عن العقل بلفظ اللب فى كثير من المواضع منها :

قوله تعالى : { وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولى الألباب } (البقرة : ١٩٧)، يقول الفخر الرازى : فأعلم أن لباب الشىء ولبه هو الخالص منه ، ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال بعضهم : إنه اسم للعقل لأنه أشرف ما فى الإنسان ، والذى تميز به عن البهائم وقرب من درجة الملائكة ، واستعد به للتمييز بين خير الخيرين ، وشر الشرين ، وقال آخرون : فى الأصل اسم للقلب الذى هو محل العقل ، والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى : { إن فى ذلك

---

(١) الطبرى : جامع البيان ، المجلد الأول ، دار المعرفة ، بيروت ، سنة ١٤٠٦هـ - سنة ١٩٨٦م ، ص ٢٨٦ .

(٢) القاسمى : محاسن التأويل جـ ٩ ، دار إحياء الكتب العربية . القاهرة ، ص ٣٥٠٢ .

(٣) الزمخشرى : الكشاف جـ ٣ ، ص ٢٠٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٧ .

لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد } (ق : ٣٧) فكذا ها هنا جعل اللب كناية عن العقل ، فقوله « يا أولى الألباب » معناه : يا أولى العقول » [١].

وقوله تعالى : { والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر ألا أولوا الألباب } (آل عمران : ٧) يقول الزمخشرى : « مدح للراسخين بإلقاء الذهن وحسن التأمل»[٢] وقوله تعالى : { لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب } (يوسف : ١١١) يقول الرازى : « أعلم أن الاعتبار عبارة عن العبور من الطرف المعلوم إلى الطرف المجهول ، والمراد منه التأمل والتفكر ... أو نقول : المراد من أولى الألباب الذين اعتبروا وتفكروا وتأملوا فيها وانتفعوا بمعرفتها ، لأن (أولى الألباب) لفظ يدل على المدح والثناء » [٣]. وقوله تعالى : { هدى وذكرى لأولى الألباب } (غافر : ٥٤) « الفرق بين الهدى والذكر أن الهدى ما يكون دليلاً على الشيء وليس من شرطه أن يذكر شيئًا آخر كان معلومًا ثم صار منسيًا ، وأما الذكرى فهى الذى يكون كذلك . فكتب أنبياء الله مشتملة على هذين القسمين بعضها دلائل فى أنفسها ، وبعضها مذكرات ، لما ورد فى الكتب الإلهية المتقدمة » [٤]. هكذا أيضًا يأتى استخدام لفظ اللب للدلالة على عمليات التفكير من بحث ونظر واستنباط وعبرة وتذكر وفيه أيضًا زيادة فى التوكيد على ربط الإيمان والهدى بالعقل ونفى الإيمان والهدى بانتفاء العقل فالموصوفون بأنهم أولوا الألباب مستحقون للمدح والثناء العظيم من الله عز وجل .

٣ - النهى : النهية العقل والنهى أى العقول . قال تعالى : { الذى جعل لكم الأرض مهداً وسلك لكم فيها سبلاً وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجًا من نبات شتى * كلوا وارعوا أنعامكم إن فى ذلك لآيات لأولى النهى } (طه : ٥٣-٥٤) فما من عقل سليم مستقيم يتأمل هذه الظواهر الكونية المحيطة به وما فيه من ايات تدل على الخالق المدبر الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى . وفى ذلك بيان يضاف إلى كل بيان جاء به النص المنزل استنهاضًا للعقول فى تدبر حركة الكون والوجود .

---

(١) الرازى : التفسير الكبير ، المجلد الثالث ، ص ١٨٤ .

(٢) الزمخشرى : الكشاف ، المجلد الأول ، ص ٤١٣ .

(٣) الرازى : التفسير الكبير ، المجلد التاسع ، جـ ١٨ ، ص ٢٣٢ .

(٤) المرجع السابق ، المجلد الرابع عشر ، جـ ٢٧ ، ص ٧٨ .

٤ – بين العقل والقلب : لقد جمع القرآن بين العقل والقلب كمصدران من مصادر المعرفة ، وأحيانًا يرد لفظ القلب للتعبير عن العقل . وهذا المنهج القرآنى حل التناقض الذى أثاره دعاة المادية الحديثة الذين لايؤمنون إلا بالوقائع المادية المدركة حسًا . فالقرآن وهو يستخدم كلمة القلب يستخدمها كأداة للفكر والفقه لاتناقض العقل أو تعارضه وإنما توافق العقل وتساند في سياق متصل . ولقد وردت هذه الظاهرة فى كثير من المواضع منها :

قوله تعالى : { لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لايبصرون بها } (الأعراف :١٧٩)، وقد احتج العلماء بهذه الآية « على أن محل العلم هو القلب ، لأنه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم فى معرض الذم ، وهذا إنما يصح لو كان محل الفهم والفقه هو القلب والله أعلم»[1] وقد وصفهم المولى بعد ذلك بقوله : { أولئك كالأنعام بل هم أضل } ، يقول الرازى : « فتقريره أن الإنسان وسائر الحيوانات متشاركة فى قوى الطبيعة الغاذية والنامية والمولدة ومتشاركة أيضًا فى منافع الحواس الخمس الباطنة والظاهرة وفى أحوال التخيل والتفكر والتذكر ، وإنما حصل الامتياز بين الإنسان وسائر الحيوانات فى القوة العقلية والفكرية التى تهديه إلى معرفة الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به . فلما أعرض الكفار عن اعتبار أحوال العقل والفكر ومعرفة الحق والعمل بالخير كانوا كالأنعام »[2] .

وقوله تعالى : { أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور } (الحج : ٤٦) وفى هذا تقرير لحدوث الاعتبار الذى يتم عن طريق الرؤية واستماع الأخبار وتدبر القلب . يقول الرازى : « فالمقصود منه ذكر ما يتكامل به ذلك الاعتبار ، لأن الرؤية لها حظ عظيم فى الاعتبار وكذلك استماع الأخبار فيه مدخل . ولكن لا يكمل هذان الأمران إلا بتدبر القلب لأن من عاين وسمع ثم لم يتدبر ويعتبر لم ينفع البتة ولو تفكر فيما سمع لانتفع .، فلهذا قال : (فإنها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) كأنه قال لا عمى فى أبصارهم فإنهم يرون بها لكن العمى في قلوبهم حيث لم ينتفعوا بما أبصروه ... وقد سأل هل تدل الآية على أن العقل هو العلم وعلى أن محل العلم هو القلب ؟ الجواب : نعم لأن المقصود من قوله

---

(١) الرازى : التفسير الكبير ، المجلد الثامن ، جـ ١٥ ، ص ٦٨ .

(٢) الرازى : المرجع السابق ، نفس المجلد والصفحة .

(قلوب يعقلون بها) العلم وقوله (يعقلون بها) كالدلالة على أن القلب آلة لهذا التعقل . فوجب جعل القلب محلاً للتعقل ويسمى الجهل بالعمى لأن الجاهل لكونه متحيراً يشبه الأعمى »(١).

وقوله تعالى : { أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها } (محمد : ٢٤) يقول القاسمى فى تأويل هذه الآية « قال ابن جرير : أى أفلا يتدبر هؤلاء المنافقون مواعظ الله التى يعظهم بها فى آى القرآن الذى أنزله على نبيه عليه السلام ، ويتفكرون فى حججه التى بينها لهم فى تنزيله ، فيعلموا بها خطأ ما هم عليه مقيمون (أم على قلوب أقفالها) أى فلا يصل إليها ذكر ، ولا ينكشف لها أمر . وتنير (القلوب) للإشعار بفرط جهالتها ونكرها ، كأنها مبهمة منكورة . و(الأقفال) مجاز عما يمنع الوصول ، وإضافتها إلى القلوب لإفادة الاختصاص المميز لها عما عداها ، وللإشارة إلى أنها لاتشبه الأقفال المعروفة إذا لايمكن فتحها أبداً »(٢) .

وقوله تعالى : { وَطُبِعَ على قلوبِهم فَهُمْ لاَ يَفْقَهونَ } (التوبة : ٨٧) إن الطبع والختم عند الأشاعرة عبارة عن حصول الداعية القوية للكفر المانعة من حصول الإيمان ، وذلك لأن الفعل بدون الداعى لما كان محالاً ، فعند حصول الداعية الراسخة القوية للكفر ، صار القلب كالمطبوع على الكفر ، ثم حصول تلك الداعية إن كان من العبد لزم التسلسل ، وإن كان من الله فالمقصود حاصل . وقال الحسن : الطبع عبارة عن بلوغ القلب فى الميل فى الكفر إلى الحد الذى كأنه مات عن الإيمان ، وعند المعتزلة عبارة عن علامة تحصل فى القلب وقوله فهم لايفقهون أى لايفهمون أسرار حكمة الله فى الأمر بالجهاد(٣) .

وقوله تعالى : { ختم الله على قلوبهم وعلى سَمْعِهِمْ وعلى أبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ وَلَهُمْ عذَابٌ عظيمٌ } (البقرة : ٧) وقد أورد الرازى فى تفسيره لهذه الآية عدة مسائل منها :

" الألفاظ الواردة فى القرآن القريبة من معنى الختم هى : الطبع ، والكنان ، والرين على القلب ، والوقر فى الآذان ، والغشاوة فى البصر ، ثم الآيات الواردة فى ذلك مختلفة فالقسم الأول: وردت دلالة على حصول هذه الأشياء قال : { كلاَّ بلْ رَانَ عَلَى قُلوبِهِمْ } (المطففين:١٤)

---

(١) المرجع السابق ، المجلد الثانى عشر ، جـ ٢٣ ، ص ٤٦ .

(٢) القاسمى : محاسن التأويل ، جـ ١٥ ، ص ٥٣٨٧ .

(٣) الرازى : التفسير الكبير ، المجلد الثامن ، جـ١٦ ، ص ١٦٠ .

{ وجعلنا على قلوبهم أكنةً أنْ يَفْقَهوه وفى أذانِهِم وقراً } (الأنعام : ٢٥) ومسألة أخرى : قال صاحب الكشاف : اللفظ يحتمل أن تكون الأسماع داخلة فى حكم الختم ، وفى حكم التغشية إلا أن الأولى دخولها فى حكم الختم ، لقوله تعالى { وختم على سمعه وقلبه وجعل على بَصَرِهِ غِشَاوةٌ } (الجاثية : ٢٣) ومسألة ثالثة : قال صاحب الكشاف : البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائى ويدرك المرئيات ، كما أن البصرية نور القلب ، وهو ما يستبصر به ويتأمل ، فكأنهما جوهران لطيفان ، خلق الله تعالى فيهما آلتين للإبصار والاستبصار "[١].

وهكذا يأتي السياق العام لاستخدام لفظ القلب فى القرآن الكريم للدلالة على الفقه والعلم واعتبار القلب محل مستودع كل علم والقلب السليم قادر على الفهم والإدراك والتمييز والتعلم وأما القلب المريض فقد فسد عمله وانصرف عن الإدراك والفهم وقد سار الفلاسفة الإسلاميون وراء هذا الفهم للعلاقة بين العقل والقلب كما سيأتى بيانه تفصيلاً .

٥ - **التدبر والتفكر والتذكر** : إن وظيفة العقل كما حددتها النصوص القرآنية هى التدبر فى الآيات المرئية والمقروءة والمسموعة وأعمال الفكر فى كل أمر يعرض للمسلم بداية من التوحيد إلى أدق المسائل وأصغرها فى المصالح المرسلة وذلك للوصول إلى الحقيقة ومعرفة الصواب والخطأ والتمييز بين الخير والشر والحق والباطل . يقول العقاد : " كذلك يخاطب الإسلام العقل ولا يقصر خطابه على الضمير أو الوجدان ، وفى حكمه أن النظر بالعقل هو طريق الضمير إلى الحقيقة وأن التفكير باب من أبواب الهداية التى يتحقق بها الإيمان "[٢] والآيات التى تؤكد على هذه المعانى كثيرة منها : قوله تعالى { أفلم يَدَّبَّروا القَوْلَ أمْ جاءَهُم ما لَمْ يأتِ آباءَهُمُ الأوَّلِينَ } (المؤمنون : ٦٨) التوقف عن التدبر والتأمل من جانب المعاندين «لأحد أمور أربعة : (أحدها) أن لا يتأملوا فى دليل ثبوته وهو المراد بقوله (أفلا يتدبرون القرآن) فبين أن القول الذى هو القرآن كان معروفًا لهم وقد مكنوا من التأمل فيه من حيث كان مباينًا لكلام العرب فى الفصاحة ومبرأ عن التناقض فى طول عمره . ومن حيث ينبه على مايلزمهم من معرفة الصانع ومعرفة الوحدانية فلم يتدبروا فيه ليتركوا الباطل ويرجعوا إلى الحق (وثانيها) أن يعتقدوا أن مجىء الرسل أمر على خلاف العادة وهو المراد من قوله : (أم

---

(١) المرجع السابق ، المجلد الأول ، جـ ٢ ، ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) عباس محمود العقاد : حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، دار القلم الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٦٦ ، ص ٢٦ .

جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين) وذلك لأنهم عرفوا بالتواتر أن الرسل كانت تتواتر على الأمم وتظهر المعجزات عليها ، وكانت الأمم بين مصدق ناج وبين مكذب هالك بعذاب الاستئصال أفما دعاهم ذلك إلى تصديق الرسول "(١) والحاصل عن كل هذا أن الإيمان والكفر متعلق بإعمال العقل والفكر عن طريق التأمل والتدبر والتصديق والتكذيب له ضوابط تعتمد على تحليل السند والمقارنة واستقراء الحوادث والاعتبار بأحداث التاريخ وتجارب الأيام .

وقوله تعالى : { قل هل يستوى الأعمى والبصيرُ أفلا تَتَفَكَّرونَ } (الأنعام : ٥٠) والمراد هنا التنبيه على أنه يجب على العاقل أن يعرف الافرق بين العلم والجهل بين الضلالة والهدى بين فاقد الوعى والإدراك وبين الواعى المدرك وذلك لأنهم طلبوا المعجزة المادية الدالة على صدق نبوته ولو عقلوا الأمر وتفكروا فى أبعاد الدعوة لتوصلوا إلى صدق النبوة بدلالة العقول لذلك ، رد عليهم فى قوة : (قل لا أقولُ لكم عندى خزائنُ اللهِ ولا أعلمُ الغَيْبَ ولا أقولُ لكم إنىِّ مَلَكٌ إنْ أتَّبِعُ إلاَّ ما يُوحَى إلىَّ } (الأنعام : ٥٠) وفى هذا دليل على أن الإسلام خاطب العقول وقامت دعوته على التفكير الحر .

وقوله تعالى { أوَ لَمْ يَتَفَكَّروا فى أنفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ والأرضَ وما بينهما إلاَّ بالحَقِّ } (الروم : ٨) فى هذا السياق القرآنى التأكيد على حصول التذكر . وذلك " أن أنفسهم لو تفكروا فيها لعلموا وحدانية الله وصدقوا بالحشر ، أما الوحدانية فلأن الله خلقهم على أحسن تقويم ... وأما دلالة الإنسان على الحشر فذلك لأنه إذا تفكر فى نفسه يرى قواه صائرة إلى الزوال ، وأجزاءه مائلة إلى الانحلال فله فناء ضرورى ، فلم لم يكن له حياة أخرى فكان خلقه على هذا الوجه للفناء عبثًا "(٢) .

بهذا الوضوح عالج القرآن ما يقوم به العقل ضرورة من التدبر والتفكر والتذكر جاعلاً ذلك سببًا فى حصول الإيمان والتحقق بالعقائد التى دعى إليها ونبه على اعتقادها . وعند إهمال العقل وتعطيل ملكات التدبر والتفكر والتذكر يقع الإنسان فى شراك الظن وسوء المعتقد وفساده .

---

(١) الرازى : التفسير الكبير ، المجلد الثانى عشر جـ ٢٣ ، ص ١١٢ .

(٢) المرجع السابق ، المجلد الثالث عشر ، جـ ٢٥ ، ص ٩٨ .

٦ - الدعوة إلى التفقه والتعلم : إن خير ما يحقق للإنسان إنسانيته الفهم الصحيح وتحصيل العلوم والتجارب والخبرات وذلك لايتم إلا بتعلم ونظر . لذلك يؤكد الإسلام على أن العلم ظهير الإيمان . فالإيمان بالله فى الإسلام علم ، والإيمان بالآخرة علم والذين يعرفون أمر العمل الصالح فى الدنيا هم أهل العلم . « ومن مآثر سيدنا محمد ﷺ الخالدة ومن خصائص بعثته ودعوته أنه أنشأ الرباط المقدس الدائم بين الدين والعلم وربط مصير أحدهما بالآخر ، وفخم شأن العلم وحث عليه حثًا لامزيد عليه ، فكانت نتيجته الطبيعية وجود حركة علمية وتأليفية لايوجد مثيلها فى تاريخ الأدوار والمدنيات التى قامت على أساس الدين والرسالات السماوية [1]، والدليل على ذلك ما ورد فى نصوص القرآن من الدعوة إلى العلم وتكريم العلماء ورفع درجتهم على سائر الخلق بالإضافة إلى انشغال العلماء أنفسهم ببحث العلم مفهومه وحقيقته وأدواته ونتائجه وأهدافه يقول الراغب الأصفهانى : " العلم : إدراك الشىء بحقيقته وذلك ضربان : أحدهما إدراك ذات الشىء . والثانى : الحكم على الشىء بوجود شىء هو موجود له ، أو نفى شىء هو منفى عنه " .

فالأول : هو المتعدى إلى مفعول واحد - نحو قول الله : { لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُم } (الأنفال : ٦٠) . والثانى : المتعدى إلى مفعولين - نحو قوله تعالى : { فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مؤمنات } (الممتحنة : ١٠) وقوله : { يَوْمَ يَجْمَعُ اللهُ الرُّسُلَ ... إلى قوله : لا عِلْمَ لَنَا } (المائدة : ١٠٩) فإشارة إلى أن عقولهم طاشت . والعلم من وجه ضربان : نظرى وعملى فالنظرى ما إذا علم فقد كمل نحو العلم بموجدات العالم . والعملى ما لايتم إلا بأن يعمل . كالعلم بالعبادات .

والعلم من وجه آخر ضربان : عقلى وسمعى . وأعلمته وعلمته فى الأصل واحد - إلا أن الإعلام اختص بما كان باختبار سريع ، والتعليم اختص بما يكون بتكرير وتكثير حتى يحصل منه أثر فى نفس المتعلم . قال بعضهم . التعليم تنبيه النفس لتصور المعانى ، والتعلم تنبيه النفس لتصور ذلك ، وربما استعمل فى معنى الإعلام إذا كان فيه تكريراً . نحو قوله تعالى : { أَتُعَلِّمُون الله بدينكُمْ } (الحجرات : ١٦) فمن التعليم قوله تعالى : { الرَّحمن* عَلَّمَ القرآن} (الرحمن : ١-٢) ، وقوله : { عَلَّمَ بالقَلَم } (العلق : ٤) وقوله : { وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا }

---

(١) أبو الحسن الندوى : الإسلام أثره فى الحضارة وفضله على الإنسانية ، دار الصحوة سنة ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦م ، ص ٧٧ .

(الأنعام : ٩١) ، وقوله : { عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ } (النمل : ١٦) ، وقوله : { ويعلمهم الكتاب والحكمة } (البقرة : ١٢٩) ونحو ذلك .

وقوله تعالى : { وعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا } (البقرة : ٣١) فتعليمه الأسماء هو أن جعل له قوة بها نطق ووضع أسماء الأشياء . وذلك بإلقائه فى روعه . وكتعليمه الحيوانات كل واحد منها فعلاً يتعاطاه وصوتًا يتحراه قال تعالى : { وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لدُنَّا علْمًا } (الكهف : ٦٥) ، قال تعالى : { قال له موسى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِى مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً } (الكهف : ٦٦) ، قيل عنى به العلم الخاص الخفى على البشر ، الذى يرونه مالم يعرفهم الله منكراً ، بدلالة ما رآه موسى منه لما تبعه فأنكره حتى عرفه سببه . وقيل وعلى هذا العلم فى قوله تعالى : { قالَ الذى عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الكِتَابِ } (النمل : ٤٠) ، وقوله : { والذين أوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ } (المجادلة : ١١) [١]. إن ما يثير انتباه الباحث فى قضايا العلم فى القرآن الكريم تمجيد القرآن للعلم وضخامة هذه المادة بحيث أنها وردت هى واشتقاقاتها فى القرآن نحو (٨٨٠) مرة [٢]. وهذا العدد الضخم يؤكد بما لايدع مجالاً للشك عن عناية الإسلام الفائقة بالعلم ، «وقد اهتم بأمرين هما مقاليد العلم والحصول على الحقائق ، وهذان الأمران هما القلم والباحث الدائب على الحقائق حتى تصير له صفة تميزه فيسمى عالمًا . أما القلم ويتبعه القراءة والكتابة والمداد والصحف والخروج من ظلمة الجهل إلى الاستنارة بالعلم والصعود به درجات فقد شاد به القرآن فى قوله : { الذى علَّمَ بالقلمِ ، عَلَّمَ الإنسانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ} (العلق : ٤-٥) . واهتم به أيضًا فى قوله : { ن وَالقَلَمِ ومَا يَسْطُرُونَ } (القلم : ١) ، وقد راح ابن القيم فى كتابه (البيان فى أقسام القرآن) يعدد أنواع الأقلام التى أحصاها فى زمانه من دينية ودنيوية وحصرها فى اثنى عشر نوعًا - لا بالنسبة لأشكالها ولكن بالنسبة لما تكتبه - قائلاً : فهذه الأقلام التى فيها انتظام العالم واستقامة مصالحه . أما عن الموصوفون بالعلم فقد سبق وأن بينا اهتمام القرآن بالعلم وأهله [٣]. وقضية القلم والعلم فى القرآن الكريم ترتبط بقضايا

---

(١) الراغب الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق د. محمد أحمد خلف الله ، الأنجلو المصرية ١٩٧٠ ، ص ٥١٣ - ٥١٤ .

(٢) راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، لمحمد فؤاد عبد الباقى ، دار الفكر ، ص ٤٦٩ - ٤٨١ .

(٣) عبد العزيز سيد الأهل : من إشارات العلوم فى القرآن الكريم ، المجلس الأعلى للشئون الإسلام ، دراسات إسلامية العدد ٢٣٨ ، ص ٢٢ .

أخرى مثل قضية الأمية والتدوين ومعرفة الحكمة وفى ذلك كله منطلق لبحث عميق فى أثر هذا الدين على الحضارة الإنسانية . يقول : أبو الحسن الندوى : " وأكبر دليل على ذلك أن أول وحى نزل عى سيدنا محمد ﷺ من فيه فاطر الكون على النوع البشرى خاص بالعلم وذكر فيه وسيلته الكبرى التى ارتبط بها تاريخ العلم ومسيرته ، وانبثقت منها حركة التأليف والتعليم ونقل العلم من فرد إلى فرد ، ومن أمة إلى أمة ، ومن عصر إلى عصر، ومن جيل إلى جيل ، ويرجع إليه فضل ذيوعه فى العالم ، وانتشاره على أوسع نطاق عرف عن أى فضيلة أو حاجة من الحاجات البشرية المعنوية وقامت عليه دنيا المدارس والجامعات ، ودور العلم والمكتبات . وكانت كل القرائن التاريخية والعقلية – إذا كان الأمر بالقرائن والقياسات البشرية – تستبعد أن يذكر فى سياق هذا الوحى الأول « القلم » فإن هذا الوحى ينزل على أمى فى أمة أمية وفى بلاد متخلفة ، لم يكن شىء أكثر ندرة وغرابة فيها من هذه القطعة الخشبية التى تسمى « القلم » وقد أصبح لقب العرب الشائع السائر « أميين» { هُوَ الذى بَعَثَ فى الأُمِّيِّينَ رسولاً منهم يَتْلُو عَلَيْهم آياته وَيزكِّيهِم وَيُعَلِّمَهُمْ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ ، وإن كانوا مِنْ قَبْلُ لفَى ضَلالٍ مُبِين } (الجمعة : ٢) وحكى القرآن قول اليهود وكانوا مجاورين للعرب فى المدينة عارفين بهم بحكم الجوار والمعايشة { ليس علينا فى الأميين سَبيلٌ} (آل عمران : ٧٥) وقد امتاز فى هذه الأمة الرسول – المنزل عليه هذا الوحى – بالأمية الكاملة . يقول الله تعالى : { وكذلك أوْحَيْنَا إليكَ رُوحًا مِنْ أمرنَا مَا كُنْتَ تَدْرى ما الكِتَاب ولا الإيمانُ وَلَكن جَعَلْنَاهُ نُوراً نهدى بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادنَا وَإنَّك لَتَهْدى إلى صراطٍ مُستقيم } (الشورى : ٥٢) ، ويقول : { وَمَا كُنْتَ تَتْلوُ مِنْ قَبْلِه مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمينكَ إذاً لأَرْتَابَ المبطلونَ } (العنكبوت : ٤٨) ينزل هذا الوحى على النبى الأمى بغار حراء وهو اتصال الأرض بالسماء . وبالأولى اتصال السماء بالأرض بعد فترة طالت وامتدت ستة قرون ، فلا يفتتح الأمر بالعبادة أو بمعرفة الله تعالى وطاعته أو الدعوة إلى الله ، من الأمور الإيجابية أو نبذ الأوثان والأصنام، أو نعى الجاهلية وعاداتها وأعرافها ، من الأمور السلبية ، وكان ذلك فى محله ولكنه يفتتح بكلمة « اقرأ » ... فكان حدثًا عظيمًا من الأحداث التاريخية يفتح آفاقًا جديدة واسعة من تفكير الإنسان وتأمل المفكرين والمؤرخين وهى إشارة بليغة واضحة إلى أن هذا النبى الأمى ﷺ سيفتتح دوراً جديداً فى تاريخ الإنسانية وفى تاريخ الديانات والرسالات السماوية،

يتسم بالقراءة – في أوسع معانيها وأعمقها – ويتسم بقيام دولة العلم وبدء عهده الزاهر، وباقتران الدين بالعلم، يترافقان ويتعاونان في الصياغة الإنسانية الجديدة [١].

هكذا قام الإسلام على أصول عليا توجب له قناعة تقوم على سلطان العقل والعلم. حيث دفع أمة بروح قوية تتولى دفعها نحو التقدم وتبعثها نحو التطور وتحميها شر الجمود الذي يلحق بالأمم فيفضي بها إلى التحلل أو الفناء في أمم أخرى. « ذلك هو العلم بواسع معانيه، وعلى ما تقتضي به ضرورات الاجتماع، وحاجات العقول، وما تستدعيه حياة أمة جعلت لتكون في طليعة الأمم » [٢]. وقد تحقق لهذه الأمة حين تمسكت بهذه الأصول التي تقوم على احترام العقل وتقدير دوره والجد والاجتهاد في طلب مقام الريادة والتقدم. وتراجعت وذبلت حين أهملت العقل وأغلقت باب الاجتهاد وحل الجمود والتحجر محل الابتكار والإبداع وحرية النظر. وإذا كان صدق النظر وقوة الإدراك هي أخص مقومات العقل. فقد حدد الإسلام بنصوصه طريق النظر والاستدلال.

٧ – النظر والاستدلال: لم يترك الإسلام بابًا من أبواب النظر إلا وقد دعا إليه ولم يترك طريقًا من طرق الاستدلال إلا وقدمه منهجًا يلتزم به الباحثون والدارسون في كل قضايا دينهم ودنياهم. يقول محمد إقبال: " لقد عدد القرآن الكريم مصدرين آخرين للعلم، أحدهما عالم الطبيعة، وآخرهما عالم التاريخ، وبالاستفادة منهما ظهرت الروح الطيبة للعالم الإسلامي، أن الشمس والقمر، وامتداد الظل، واختلاف الليل والنهار، واختلاف الألسنة والألوان، وتداول الأيام بين الناس، واختلاف السعادة والشقاء، وبالجملة عالم الطبيعة كله » الذي نعيش فيه ونلمسه بالحواس، كلها في نظر القرآن آيات للحقيقة المطلقة »[٣]. فالدعوة إلى النظر والاستدلال دعوة شاملة تبدأ من النفس ثم تتسع دائرة النظر لتشمل الطعام والشراب وعالم الحيوان وعالم البحار وأقطار السماوات والأرض ... وكل ما يحيط بالإنسان. يقول

---

(١) أبو الحسن الندوي: الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، ص ٧٨، ٧٩.

(٢) محمد فريد وجدي: مهمة الإسلام في العالم، تقديم وتحقيق ومراجعة د. محمد رجب البيومي، قضايا إسلامية معاصرة، الأزهر الشريف، سنة ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م، ص ١٠٨.

(٣) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة، سنة ١٩٦٨م، ص ١٤٦.

محمد فريد وجدى : " فأى علم يقصد الدين من كل هذه الوصايا التى يدلى بها والتحضيضات التى يبذلها ؟ لا شك أنه يريد به كل ما يحتمله لفظه من المعارف التى أتيح للبشر الإلمام بها.

فاتل قوله تعالى : { أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا ومن الجبال جُدَدٌ بيضٌ وحُمْرٌ مختلفٌ ألوانُها وَ غرابيبُ سُودٌ . ومِنَ النَّاس وَالدَّواب والأنْعَام مُختلفٌ ألوانُهُ كَذَلك إنَّما يَخْشَىَ اللَّهَ من عِبادِه العُلَماءُ إن اللَّه عَزيزٌ غَفُورٌ } (فاطر : ٢٧ – ٢٨) ألا ترى أن فى تذييله الآية بحصر خشية الله فى العلماء دلالة على أن المراد بالعلماء هنا العارفون بأسرار هذه الشئون الطبيعية ، والواقفون على حقائق المساتير الكونية فوق علمهم بالأمور الإلهية . واتل قوله تعالى : {وَمِنْ آياته خَلْقُ السماوات والأرضِ واختلافُ ألسِنَتِكُم وَألوانِكُمْ إنَّ فى ذلك لآيات للعالِمين } بكسر اللام (الروم : ٢٢) ألا ترى أن فى تذييل هذه الأمور الكونية بقوله تعالى (إن فى ذلك لآيات للعالمين) إشعاراً بأن المقصود بالعالمين الذين يلمون بما هدى إليه الباحثون من هذه المعارف الطبيعية والإنسانية [١].

إن ساحة التأمل والنظر والبحث والاستدلال تتسع لكل ما يحيط بالإنسان من ظواهر طبيعية كونية وإنسانية اجتماعية . ولايجوز الوقوف عند حدود مرسومة من قبل .. بل لايوجد شىء فى الوجود كله بعيداً عن دائرة النظر .

وتتنوع الآيات التى تحث على النظر فى أساليبها المخاطب بها الإنسان خطاب تنبيه وتحفيز. يقول تعالى : { أفَلاَ يَنْظُرونَ إلى الإبلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ، وإلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ، وإلَى الجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ . وإلىَ الأرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ } (الغاشية : ١٧-٢٠) ، يقول الزمخشرى : " انظر اعتبار (كيف خلقت) خلقًا عجيبًا دالاً على تقدير مقدر شاهداً بتدبير مدبر ... فإن قلت : كيف حسن ذكر الإبل مع السماء والجبال والأرض ولا مناسبة ؟ قلت : قد انتظم هذه الأشياء نظر العرب فى أوديتهم وبواديهم فانتظمه الذكر على حسب ما انتظمها نظرهم "[٢]. وقد علق الرازى على هذه الآيات بقوله : " إن جميع المخلوقات متساوية فى هذه الدلالة وذكر جميعها غير ممكن لكثرتها " [٣].

---

(١) محمد فريد وجدى : مهمة الإسلام فى العالم ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(٢) الزمخشرى : الكشاف ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٧ .

(٣) الرازى : التفسير الكبير ، المجلد ١٦ ، جـ ٣١ ، ص ١٥٧ .

وقوله تعالى أيضًا فى الدعوة إلى النظر : { أَفَلَمْ يَنظُرُوا إلى السَّماءِ فَوقَهمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ. وَ الأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زوج بهيج ، تَبْصِرَةً وَذِكْرَىَ لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ } (ق : ٦ - ٨) يقول الرازى : إشارة إلى الدليل الذى يدفع قولهم (ذلك رجع بعيد) ... والنظر فى الشىء ينبىء عن التأمل والمبالغة والنظر إلى الشىء ينبىء عنه ... (تبصره وذكرى) يحتمل أن يكون الأمران عائدين إلى السماء والأرض على أن خلق السماء تبصرة حيث أن فيها آيات مستمرة منصوبة فى مقابلة البصائر وخلق الأرض ذكرى لأن فيها آيات متجددة مذكرة عند التناسى وقوله (لكل عبد منيب) أى راجع إلى التفكر والتذكر والنظر فى الدلائل [١]. بهذه الروح الداعية إلى الفهم والتحليل والتعليل ثم التفسير والاستنتاج جاءت دعوة القرآن إلى إعمال النظر فى الايات. فالنظر - ترتيب أمور معلومة للتوصل بذلك إلى مطلوب آخر .. وله شروطه ومقوماته من مادة وصورة. والإسلام ، يرحب بكل نظر صحيح المادة سليم الصورة ، بل نحن لا نبعد إذا قلنا أن هذا النظر فريضة فى الإسلام على كل قادر عليه ، فأيمان المقلد مرفوض مادام قادراً على الاستدلال ، وكل نظر صحيح مؤد إلى الاعتراف بالله على ما وصف به نفسه بلا غلو فى التجريد ولادنو من التحديد . وعجز الإنسان عن استلهام عقيدته بالنظر الصحيح ، آية الفناء، وإفلاس الأحياء " [٢]. والنظر الصحيح ينتقل خطوة خطوة من ملاحظة الظواهر المحيطة بالإنسان الناظر المتأمل وفى كل خطوة يستنتج نتيجة فرضية فى مسار الاستدلال إلى أن يصل إلى المدلول عليه ... وقد كان القرآن قاطعًا حاسمًا فى هذا المسار وذلك فى قوله تعالى : {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وفِى أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّه عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ } (فصلت : ٥٣) .

ثالثًا : الاجتهاد :

" الاجتهاد - كما يعرفه علماء الأصول - بذل الجهد لتحصيل حكم شرعى عملى بطريق الاستنباط من الأدلة الشرعية ، وهو فرض على الأمة الإسلامية ، يجب وجوبًا عينيًا أن يقوم به المسلم إذا أراد استنباط حكم شرعى لنفسه ولم يكن هناك غيره يستطيع ذلك ، فإن وجد مجتهد أو مجتهدون غيره كان الوجوب كفائيًا ، وذلك كله فيما وقع من أحداث تحتاج إلى

---

(١) المرجع السابق ، المجلد الرابع عشر ، جـ ٢٨ ، ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

(٢) د. محمد عبد المنعم القيعى : الإسلام تعقل واستنباط ص ٥٨ .

أحكام ، أما عند الاستنباط لأحداث متوقعة فإن الاجتهاد يكون مندوبًا ، ويحرم الاجتهاد فى مقابلة الدليل القاطع لاستنباط حكم يخالف ماجاء به هذا المدلول " [١]. وقد شرع الاجتهاد فى الإسلام احترامًا لقيمة العقل الإنسانى ولمواجهة المتغيرات الحادثة على مر الزمان فى الرقعة المتسعة من العالم الإسلامى على أساس عالمية هذا الدين وعموم الرسالة . وقد حث الإمام الشافعى واضع علم أصول الفقه وأول من ألف فى موضوعه طلبة العلم على بلوغ الغاية بقوله : " والناس فى العلم طبقات ، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم فى العلم به فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم فى الاستكثار من علمه ، والصبر على كل عارض دون طلبه ، وإخلاص النية لله فى استدراك علمه : نصًا واستنباطًا ، والرغبة إلى الله فى العون عليه ، فإنه لايدرك خير إلا بعونه " [٢]. ويظهر من هذا النص تأكيد الإمام الشافعى على أن استدراك علم الله نصًا واستنباطًا جعل الاجتهاد مكمل لبيان الحكم شأنه شأن النص يزداد ذلك وضوحًا عند الحديث (عن البيان) حيث يقول : " البيان اسم جامع لمعانى مجتمعه الأصول متشعبة الفروع ... فجماع ما أبان الله لخلقه فى كتابه مما تعبدهم به ، لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه : فمنها ما أبانه لخلقه نصًا ... ومنه من أحكم فرضه بكتابه ، ومنه ما سن رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نص حكم .. ومنه : ما فرض الله الاجتهاد فى طلبه ، وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد . كما ابتلى طاعتهم فى غيره مما فرض عليهم . فإنه يقول تبارك وتعالى : { وَلَنَبْلُوَنَّكُم حَتَّى نَعْلَمَ المجَاهِدِينَ منْكُم والصَّابرين وَنَبْلُوَ أخباركُمْ } (محمد : ٣١) ، وقال : { وَلِيَبْتَلِيَ اللهُ مَا فى صدوركم ولِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ } (آل عمران : ١٥٤) ، وقال: { عسى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخلِفَكُمْ فِى الأرضِ فَيَنْظُرَ كَيفَ تَعْمَلُونَ } (الأعراف: ١٢٩) [٣]. وبهذا الاستشهاد القرآنى على حجية الاجتهاد وضرورته يقدم الإمام الشافعى دعوة صريحة للاجتهاد وإعمال النظر لاستنباط أحكام شرعية . وقدم الفخر الرازى العديد من الأدلة على حجية الاجتهاد وضرورته اعتماداً على القول بصدور بعض أحكام رسول الله عن اجتهاد ومنها :

---

(١) الأزهر بيان للناس ، جـ ١ ، مطبعة الأزهر ، سنة ١٩٨٤ .

(٢) الإمام الشافعى : الرسالة ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، دار التراث ، القاهرة سنة ١٩٧٩م ، ص ١٩ .

(٣) الإمام الشافعى : الرسالة ، ص ٢٣ .

١ - عموم قوله تعالى { فَاعْتَبِروا يا أولِي الأَبْصَارِ } (الحشر : ٢) ، وكان عليه الصلاة والسلام أعلى الناس بصيرة ، وأكثرهم اطلاعًا على شرائط القياس ، وما يجب ويجوز فيها ، وذلك إن لم يرجح دخوله في هذا الأمر على دخول غيره فلا أقل من المساواة فيكون مندرجًا تحت الآية : فكان مأموراً بالقياس ، فكان فاعلاً له ، والأقدح في عصمته .

٢ - أنه إذا غلب ظنه كون الحكم في الأصل معللاً بوصف ، ثم علم أو ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى فلابد أن يظن أن حكم الله تعالى في الفرع مثل حكمه في الأصل ، وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات بدائة العقول ... وهذا يقتضي أن يجب عليه العمل بالقياس .

٣ - أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص : فيكون أكثر صوابًا لقوله عليه الصلاة والسلام (أفضل العبادات احمزها) أي : أشقها ، ولو لم يعمل الرسل ﷺ بالاجتهاد ، مع أن أمته عملوا به كانت الأمة أفضل منه في هذا الباب وأنه غير جائز .

٤ - قوله عليه الصلاة والسلام (العلماء ورثة الأنبياء) وهذا يوجب أن تثبت له درجة الاجتهاد ليرثوا عنه ، إذ لو ثبت لهم ذلك ابتداءً لم يكونوا وارثين عنه . فإن قلت : أراد به في إثبات أركان الشرع : قلت : أنه تقييد من غير دليل .

٥ - أن بعض السنن مضافة إلى الرسول ﷺ ولو كان الكل بالوحي : لم يبق بتلك الإضافة مزيد فائدة ، كما أن الشافعي رضي الله عنه إذا أثبت حكمًا بالنص الظاهر الجلي الذي لايفتقر فيه البتة إلى اجتهاد ، لايقال : إن ذلك مذهب الشافعي ، فلا يقال : مذهب الشافعي رضي الله عنه وجوب الصلوات الخمس . وأما الذي يثبته بضرب من اجتهاد فإنه يضاف إليه: فكذا ها هنا " [1]. وهكذا تثبت حجية الاجتهاد اتباعًا لرسول الله ﷺ الذي أعمل الاجتهاد في استنباط أحكام وسن السنن المضافة إلى أحكام القرآن الظاهرة .

والاستطراد في هذا الأصل في هذا الموضع خروج عن المقصود . لذلك نكتفي بهذا القدر على أن نعود إليه في موضع آخر من هذا الكتاب .

---

(١) الرازي : المحصول في علم الأصول ، المجلد الثاني ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة ١٩٨٨م ، ص ٤٨٩ - ٤٩١ .

وبهذا نكون قد وقفنا على النصوص القرآنية فى حدود بحثنا عن العقل وأحكامه فى كتاب الله ، بقى علينا أن نشير إلى موقف السنة من هذه القضية استكمالاً للموضوع وتتميمًا للفائدة .

رابعًا : العقل وأحكامه فى السنة المباركة :

بداية نقول لقد نزل الوحى بالقرآن الكريم على رسول الله ﷺ . فإذا كان القرآن يدعو إلى التعقل والتدبر والتأمل والتفقه والتذكر والنظر والاستدلال والتبصر والتعلم ، فإن ذلك كله تقع مسئوليته الأولى على رسول الله ﷺ بداية بالتزام ذلك على المستوى الشخصى حتى يتجاوز شخصه إلى كل من تصل إليه الدعوة . ولذلك فلا عجب أن نجد الرسول يحث على كل ما يتصل بإعمال العقل والتدبر والتفقه والتعلم . وقد شملت أقواله على كثير من هذه المعانى:

قوله ﷺ : « أول ما خلق الله تعالى العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر ، فأدبر، ثم قال وعزتى وجلالى ما خلقت أكرم على منك بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك أعاقب » وقوله : « لادين لمن لا عقل له . لايعجبنكم إسلام امرىء حتى تعرفوا عقدة عقله » ، وقوله : « ما خلق الله خلقًا أكرم عليه من العقل » ، وقوله لعلى رضى الله عنه « إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأبواب البر فتقرب إليه أنت بعقلك تسبقهم بالدرجات والزلفى عند الله والناس فى الدنيا والآخرة » ، وقال : « ما اكتسب أحد شيئًا أفضل من عقل يهديه إلى هدى أو يرده عن ردى » ، وقال عليه السلام : « العقل ثلاثة أجزاء . جزء معرفة الله ، وجزء طاعة الله ، وجزء الصبر عن معصية الله » ، وقال أيضًا : « الإيمان عريان ، ولباسه التقوى ، وزينته الحياء ، وماله العفة ، وثمرته العلم » ، وفى الحديث « أن جبريل عليه السلام أتى آدم عليه السلام فقال له : إنى أتيتك بثلاث فاختر واحدة ، قال : وما هى يا جبريل ؟ قال : العقل والحياء والدين . قال : قد اخترت العقل فخرج جبريل إلى الحياء والدين فقال : ارجعا فقد اختار العقل عليكما ، فقال : أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان » .

وأحاديث رسول الله ﷺ عن العقل أثارت كثيراً من الجدل حيث ذهبت فيها الآراء مذاهب شتى من أهمها :

١ - القول بأنها أحاديث موضوعة لا أصل لها .

٢ - القول بأنها ضعيفة ، يقول ابن تيمية : " واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف بل موضوع . ثم ينقل عن حفاظ الأحاديث المروية عن الرسول فى « العقل » لا أصل لشىء منها ، وبخاصة والمراد بالعقل فيها هو العقل الإنسانى كما يزعم الذين رووها " (١) . وعلى الرغم من ذهاب ابن تيمية هذا المذهب إلا أن هناك رواية أخرى تؤكد استفادة الإمام أحمد بن حنبل من كتب صنفت فى « العقل » ، " يروى أبو طالب المكى : (٣٨٦ - ٩٩٦م) أن ابن المحبر لما صنف كتاب « العقل » جاء إليه أحمد بن حنبل فطلبه منه ، لكنه لم يعجبه بعد أن تصفحه لأنه كما قال : " فيه أسانيد ضعفاء " غير أنه طلبه منه مرة أخرى ونظر فيه طويلاً بعين الذى ينظر للموضوع نفسه ، لا بعين الناقد للسند فقط ، ثم رده عليه وقال : جزاك الله خيراً ، قد انتفعت منه منفعة بينة " (٢). ويعقب الدكتور محمد يوسف موسى على هذه الآراء بقوله : " وبعد هذا ، سواء أكانت تلك الأحاديث التى رواها واستند إليها « بن المحبر » فى كتابه « العقل » ضعيفة أو موضوعة ، فإن هذا العمل ، نعنى تأليف كتب فى العقل تجعله يعلو فى القيمة عن الصلاة والحج والجهاد مثلاً من أنواع العبادات والقربى لله ، له دلالته التى لاشك فيها (٣). ونضيف من جانبنا أن أحاديث الرسول ﷺ عن الفقه والعلم تقوى الاتجاه بالأخذ بأحاديث العقل ومن أقواله ﷺ عن الفقه والعلم نذكر :

قوله ﷺ « من يرد الله به خيراً يفقه فى الدين ، وإنما أنا قاسم ويعطى الله » (رواه مسلم والبخارى) .

قوله ﷺ « نضر الله أمرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره ، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه ليس بفقيه » (رواه الترمذى) .

قوله ﷺ « لا حسد إلاَّ فى اثنتين : " رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته فى الحق ، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها » (رواه البخارى) .

---

(١) د. محمد يوسف موسى : ابن تيمية ، أعلام العرب عدد ١٧ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٧ ، ص ١٣٠ .

(٢) أبو طالب المكى : قوت القلوب ، جـ٢ ، دار صادر ، بيروت ، ص ١٥٢ .

(٣) د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، دار المعارف بمصر . الطبعة الثالثة ، ص ٤٥ .

قــوله ﷺ « مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضًا ، فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هى قيعان لاتمسك ماء ولاتنبت كلأ . فذلك مثل من فقه فى دين الله ونفعه ما بعثنى الله به فعلم وعلم ومثل من لم يرفع بذلك رأسًا ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به » (رواه البخارى) فإذا ما أضفنا إلى هذه الأحاديث دعوة الرسول إلى طلب الحكمة والسعى في طلب العلم على امتداد الزمان والمكان « اطلب العلم من المهد إلى اللحد » « الحكمة ضالة المؤمن فأنّى وجدها فهو أحق بها » تأكد لنا أن السنة لم تتأخر عن السياق القرآنى . وذلك أمر ضرورى على أساس أن الرسول ﷺ أكثر الناس فهما لمراد الله عز وجل .

خلاصة القول إن الكتاب والسنة اجتمعا على التأكيد بقيمة العقل ومكانته وضرورة استخدامه وعدم إهماله ... والرجوع إليه فى أمور الدين والدنيا . وأن قناعة الإيمان مصدرها عقل راجح يزن الأمور ويميز بين خير الخيرين وشر الشرين ... وكما سيتضح بعد فإن مناط التكليف العقل باعتباره قاعدة الإنسان الأولى التى ينطلق منها متأملاً ناظراً مستنبطًا مدركًا لحقائق الأشياء . وأن من ينكر هذا الدور للعقل فإنما ينكر أمراً معلومًا من الدين بالضرورة .

مصادر ومراجع الفصل الثانى :

- **أبو الحسن الندوى** : الإسلام أثره فى الحضارة وفضله على الإنسانية ، دار الصحوة سنة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .
- **أبو طالب المكى** : قوت القلوب ، دار صادر ، لبنان ، د.ت .
- **د. أحمد عبد الرحيم السايح** : فلسفة الحضارة الإسلامية ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، سنة ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م .
- **الأصفهانى (الراغب)** : المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق د. محمد أحمد خلف الله، الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٠م .
- **الألوسى** : روح المعانى فى تفسير القرآن الكريم والسبع المثانى ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .
- **الرازى (فخر الدين)** : التفسير الكبير « مفاتيح الغيب » دار الفكر ، بيروت سنة ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .

  المحصول فى علم أصول الفقه ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- **الزمخشرى** : الكشاف ، دار الفكر ، بيروت سنة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م .
- **د. رؤوف شلبى** : الدعوة الإسلامية . التجربة . الأخطاء . الحل ، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة ، الأزهر الشريف .
- **الشافعى (الإمام)** : الرسالة ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، دار التراث ، القاهرة، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .
- **الطبرى** : جامع البيان ، دار المعرفة ، بيروت ، سنة ١٤٠١هـ / ١٩٨٦م .
- **عبد العزيز سيد الأهل** : من إشارات العلوم فى القرآن الكريم ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، دراسات إسلامية ، العدد ٢٣٨ .
- **عباس محمود العقاد** : حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، دار العلم ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٦٦م .

- **القاسمى** : محاسن التأويل ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، د.ت .

- **محمد إقبال** : تجديد الفكر الدينى ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨م .

- **د. محمد عبد المنعم القيعى** : الإسلام تعقل واستنباط ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م .

- **محمد فريد وجدى** : مهمة الإسلام فى العالم ، تقديم وتحقيق ومراجعة د. محمد رجب البيومى ، قضايا إسلامية معاصرة ، الأزهر الشريف ، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م .

- **د. محمد يوسف موسى** : ابن تيمية ، أعلام العرب ، ١٧ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٧م .

الفصل الثالث

العقل عند علماء الأصول

علماء الأصول يقصد بهم هؤلاء المفكرين الذين اهتموا بدراسة أصول الدين « أعلم أن الأحكام الشرعية منها ما تتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما تتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية ، والعلوم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام لما أنها لاتستفاد إلا من جهة الشرع ولايسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها وبالثانية علم التوحيد والصفات »[1]. فالإسلام عقيدة وشريعة . والأصل فى الشريعة صحة الاعتقاد . حيث أن استقامة المنهج القائم على الأحكام الفرعية وقواعد السلوك العملية تتوقف على صحة الاعتقاد . وهذا ما يقوم به علماء الأصول فى تقرير المسائل العقدية والدفاع عنها . ولتوضيح ذلك نتوقف عند تحديد علم أصول الدين ثم علم أصول الفقه .

أولاً : علم أصول الدين : لقد عرف هذا العلم بأسماء كثيرة منها « علم التوحيد » وعلم « الفقه الأكبر » وأشهرها وأكثرها شيوعًا « علم الكلام » . وقد وردت له تعريفات فى كتب الأصول تتفق جميعها على موضوعه وإن اختلفت الصياغة فى تحديد مفهومه ومن أهم هذه التعريفات :

١ - يقول الفارابى : « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل . وهذه الصناعة تنقسم جزئين أيضًا : جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال وهى غير الفقه : لأن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ، ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها والمتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى . فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعًا فهو فقيه متكلم فتكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه »[2].

---

(١) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ص ٩ ، ١٠ .

(٢) الفارابى : إحصاء العلوم . تحقيق د. عثمان أمين ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٦٨م ، ص ١٣٢ - ١٣٣ .

٢ - يقول أبو حيان التوحيدى فى رسالة له فى « ثمرات العلوم » فى تعريف علم الكلام « باب من الاعتبار فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح ، والإيجاب والتجوز ، والاقتدار والتعديل والتجوير والتوحيد ، والتكفير» [١].

٣ - يقول الإيجى : « والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ، ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ ، فإن الخصم وإن خطأناه لانخرجه من علماء الكلام » [٢].

٤ - يقول التهانوى : فى تعريف علم الكلام « هو علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه » [٣].

٥ - يقول سعد الدين التفتازانى فى تعريف هذا العلم : « الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية » [٤]. وبيان ذلك : أنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من أدلتها اليقينية ، وهذا هو معنى العقائد الدينية أى المنسوبة إلى دين محمد ﷺ ، سواء توقف على الشرع أم لا ، وسواء كان من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام المخالفين . وصار قولنا : هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية مناسبًا لقولهم فى الفقه أنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية ، وموافقًا لما نقل عن بعض عظماء الملة : أن الفقه معرفة النفس مالها وماعليها ، وأن ما يتعلق منها بالاعتقدات هو الفقه الأكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية ، وعلم الله تعالى ، وعلم الرسول ﷺبالاعتقادات ، وكذا اعتقاد المقلد فيما يسميه علمًا » [٥].

---

(١) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : خطة مقترحة لتجديد علم الكلام ، بحث مقدم إلى الندوة الدولية نحو علم كلام جديد ، يونيو سنة ١٩٩١ ، ص ١٨ .

(٢) الإيجى : المواقف ، عالم الكتب ، بيروت ، ص ٧ .

(٣) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، بيروت ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٤) سعد الدين التفتازانى ، شرح المقاصد ، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ص ١٧٧.

(٥) المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

٦ - يقول أبو اليسر البزدوى : فى تعريف هذا العلم أيضًا : « هو بيان المسائل التى هى أصول الدين التى تعلمها فرض عين » [١].

٧ - يقول ابن خلدون : علم الكلام : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » [٢].

والملاحظ أن هذه التعريفات قد اتفقت على أنه من العلوم العقلية لأن الأصل فيه إقامة الأدلة وتقديم الحجج ومواجهة الخصوم . يتضح ذلك إذا ما عرفنا موضوع هذا العلم وشرفه .

موضوع علم أصول الدين وشرفه :

١ - يقول الباقلانى : « إن الواجب على المكلف أن يعرف بدأ الأوائل والمقدمات التى لا يتم له النظر فى معرفة الله عز وجل وحقيقة توحيده ، وما هو عليه من صفاته التى بان بها عن خلقه ، وما لأجل ذلك حصوله عليها استحق أن يعبد بالطاعة دون عباده . فأول ذلك القول فى العلم وأحكامه ومراتبه وأن حده : أنه معرفة المعلوم على ما هو به ، فكل علم معرفة وكل معرفة علم » [٣].

بهذا القول افتتح الباقلانى كتابه « الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به » وهو بذلك يحدد بداية موضوع هذا العلم (علم أصول الدين) وشرف موضوعه لكونه متعلقًا بأشرف المعلومات .

٢ - يقول القاضى عبد الجبار : « فإن قيل : ما الذى يجب على المكلف معرفته من أصول الدين : قيل أربعة أشياء . التوحيد ، والعدل ، والنبوات ، والشرائع . فعلى هذه الأصول مدار أمر الدين » [٤]. وهذا النص يحدد موضوع علم أصول الدين أيضًا . وهو أشرف العلوم .

٣ - يقول الغزالى : « أعلم أن صرف الهمة إلى ما ليس مهم ، وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف إليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال ،

---

(١) البزدوى : أصول الدين ، تحقيق هانز بيترلنس ، القاهرة ، سنة ١٩٦٣م ، ص ٤ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، دار الشعب ، ص ٤٢٣ .

(٣) الباقلانى : الإنصاف ، ص ٢٢ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، رسائل العدل والتوحيد جـ ١ . تحقيق د. محمد عمارة ، دار الهلال ، سنة ١٩٧١، ص ١٦٨

فنعوذ بالله من علم لاينفع . وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية واجتناب الشقاوة الدائمة ، وقد ورد الأنبياء وأخبروا الخلق بأن لله تعالى على عباده حقوقًا ووظائف فى أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم وأن من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تتزين بالعقل جوارحه فمصيره إلى النار وعاقبته للبوار » (١) والغزالى هنا يشير إلى موضوع العلم بيان حق الله على العباد فى الأفعال والأقوال والعقائد وشرف هذا العلم يوجب صرف الهمة فى طلبه وعدم تضييع الوقت فى الاشتغال بغيره من علم لا ينفع .

٤ - يقول الرازى : اعلم أن شرف العلم إنما يظهر من وجوه :

الوجه الأول : من الوجوه الموجبة للشرف : شرف الأمر المبحوث عنه فى ذلك العلم . وذلك فى هذا العلم ، هو ذات الله تعالى ، وصفاته . وهو أشرف الموجودات على الإطلاق .

الوجه الثانى : فى بيان شرف هذا العلم وشدة الحاجة إليه وكمال الانتفاع به : أشرف العلوم بحسب هذا الوجه هو العلم الإلهى ، وذلك لأن الأمر المقصود بالذات هو الفوز بالسعادة والخلاص من الشقاوة . والسعادات إما جسمانية وإما روحانية ، وقد دلت الدلائل الفلسفية والمعالم الحقيقية على أن السعادات الجسمانية خسيسة ، وأقل ما فيها : أن الحيوانات الخسيسة تشارك الإنسان فيها بل الاستقراء يدل على أن تلك الحيوانات الخسيسة أقوى وأكمل فى جانب تلك اللذات من الإنسان ، وأيضًا فالحدس والاستقراء يدلان على أن الخوض فى جلب تلك اللذات يجذب النفس من أعالى عالم الأرواح المقدسة إلى أسافل عالم البهيمة . وأيضًا فهذه اللذات سريعة الانقضاء والانقراض واللذات الروحانية آمنة من الزوال ، مصونة عن الفناء ... أن السعادات الروحانية أفضل من السعادة الجسمانية . ولاشك أن رأس السعادات الروحانية ورئيسها وزبدتها وخلاصتها : معرفة المبدأ الأول ومعرفة صفات جلاله ونعوت كماله وكبريائه . وأيضًا دلت الشواهد النبوية والمعالم الحكمية على أن الجهل بهذا الباب يوجب العذاب الدائم ، والخسار المطلق ، وأن الفوز بهذه المعرفة يوجب السعادة الأبدية والسيادة السرمدية . فوجب أن يكون هذا العلم رأس جميع العلوم ورئيسها ، وأشرف أقسامها وأجلها .

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد . تحقيق د. عادل العوا ، دار الأمانة ، بيروت سنة ١٩٦٩م ، ص ٧٢ .

الوجه الثالث : فى بيان شرف هذا العلم : أن الإنسان الكامل يجد من نفسه أنه كلما كان استغراق روحه فى هذه المعارف أكمل ، وكان خوضه فيها أعظم ، وانجذابه إليها أتم ، وانقطاعه عما سواها أوفى ، كان ابتهاجه بذاته أفضل ، وقوة روحه أفضل ، وفرحه بذاته أوفى ، وكلما كان الأمر بالعكس كانت الأحوال الروحانية والآثار النفسانية بالعكس مما ذكرناه. وكل ذلك يدل على أن كل السعادات مربوطة بهذه العلة وكل الكمالات والخيرات طالعة من هذا الأفق .

الوجه الرابع : أن المصالح المعتبرة : إما مصالح المعاش ، أو مصالح المعاد . أما مصالح المعاش فلا تنتظم إلا بمعرفة المبدأ والمعاد وذلك لأنه لولا استقرار الشرائع الحقة لزال النظام ، واختلت المصالح وحصل الهرج ولم يأمن أحد على روحه ومحبوبه ، وأما مصالح المعاد فلا يتم شىء منها إلا بمعرفة الله تعالى وبمعرفة ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وذلك لايحصل إلا بهذا العلم [١].

يختم الرازى أقواله فى هذا الباب بقوله : « فظهر بهذه المباحث التى قررناها : أن مبدأ الخيرات ومطلع السعادات ، ومنبع الكرامات ، هو هذا العلم . فمن أحاط به على ما ينبغى كان فى آخر مراتب الإنسانية ، وأول مراتب الملكية »[٢] . على هذا النحو من التفصيل والتدليل يؤكد الرازى على الإنسان أهمية هذا العلم ويشير إلى موضوعه ويجعل الاشتغال به محققًا لإنسانيته .

٥ - يقول الإيجى فى تحديد موضوع هذا العلم وأهميته ومقاصده : « المقصد الثانى موضوعه : إنه به تتمايز العلوم ، وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقًا قريبًا أو بعيدًا . وقيل : هو ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله فى الدنيا كحدوث العالم ، وفى الآخرة كالحشر ، وأحكامه فيها كبعث الرسل ، ونصب الإمام ، والثواب والعقاب .

المقصد الثالث فائدته : دفعًا للعبث وليزداد رغبة فيه إذا كان مهمًا وهى أمور :

---

(١) فخر الدين الرازى : المطالب العالية جـ ١ ، تحقيق د. أحمد حجازى السقا ، دار الكتاب العربى ، بيروت سنة ١٩٨٧م، ص ٤٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠ .

الأول : الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان ، ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات .

الثانى : إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة ، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة .

الثالث : حفظ قواعد الدين عن أن تزلز لها شبه المبطلين .

الرابع : أن يبنى عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها .

الخامس : صحة النية والاعتقاد . إذ بها يرجى قبول العمل وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين .

المقصد الرابع : مرتبته ليعرف قدره فيوفى حقه من الجد ، قد علمت أن موضوعه أعم الأمور وأعلاها ، وغايته أشرف الغايات وأجداها ، ودلائله يقينيه يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل وهى الغاية فى الوثاقة . وهذه هى جهات شرف العلم لاتعدوها ، فهو إذاً أشرف العلوم .

المقصد الخامس : مسائله : التى هى المقاصد ، وهى كل حكم نظرى لمعلوم هو من العقائد الدينية . أو يتوقف عليه إثبات شىء منها ، وهو العلم الأعلى ، فليست له مباد تبين فى علم آخر ، بل مباديه إما بيّنة بنفسها أو مبينة فيه ، فهى مسائل له . ومباد لمسائل أخر منه تتوقف عليها . لئلا يلزم الدور فمنه تستمد العلوم وهو لايستمد من غيره ، فهو رئيس العلوم على الإطلاق [1]. لقد حاول الإيجى أن يطرح مسائل هذا العلم موضحًا أبعاده وغاياته وأهدافه مؤكداً على أن ذلك كله غاية المطلوب .

٦ - يقول الآمدى : « أهم المطالب وأسنى المراتب من الأمور العملية والعلمية ما كان محصلاً للسعادة الأبدية ، وكمالاً للنفس الناطقة الإنسانية ، وهو اطلاعها على المعلومات ، وإحاطتها بالمعقولات . ولما كانت المطلوبات متعددة والمعلومات متكثرة ، وكل منها فهو عارض لموضوع علم يستفاد منه ، وتستنبط معرفته عنه ، كان الواجب الحزم ، واللازم الحتم على كل ذى عزم ، البداية بتقديم النظر فى الأشرف الأجل ، والأسنى منها فى المرتبة والمحل . وأشرف العلوم إنما هو الملقب بعلم الكلام ، الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله

---

(١) الإيجى : المواقف ، ص ٧ ، ٨ .

ومتعلقاته ، إذ شرف كل علم إنما هو تابع لشرف موضوعه الباحث عن أحواله العارضة لذاته ، ولا محالة أن شرف موضوع هذا العلم يزيد على شرف كل موضوع ويتقاصر عن حلول ذراه كل موضوع مصنوع ، إذ هو مبدأ الكائنات ، ومنشأ الحادثات ، وهو بذاته مستغن عن الحقائق والذوات ، مبرأ فى وجوده عن الاحتياج إلى العلل والمعلولات . وكيف والعلم به أصل الشرائع والديانات ، ومرجع النواميس الدينيات ، ومستند صلاح نظام المخلوقات [١]، وهذا الذى قاله الآمدى تأكيد على ما سبق إليه غيره من شرف هذا العلم وشرف موضوعه باعتباره أصل لا يستغنى عنه .

٧ - يقول سعد الدين التفتازانى : « بالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية ، وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية ، وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية ... هو أصل الواجبات وأساس المشروعات » [٢].

وقال فى موضع آخر : « وغايته تحلية الإيمان بالإيقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد . فهو أشرف العلوم والمتقدمون على أن موضوعه الموجود من حيث هو ، ويتميز عن الإلهى بكون البحث فيه على قانون الإسلام أى ما علم قطعًا من الدين كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفًا بالعدم والفناء إلى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة ، فإن قيل قد يبحث مع نفى الوجود الذهنى عن أحوال مالا يعتبر وجوده كالنظر والدليل وما لا وجود كالمعدوم والحال قلنا : ولواحق ولو سلم فنفى الذهنى رأى البعض. وقيل موضوعه ذات الله تعالى وحده أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه لما أنه يبحث عن ذلك ولهذا يعرف : بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية ، والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة أو عن أحوال الواجب ، وأحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد على قانون الإسلام . فإن قيل : قد يبحث فى الأمور العامة والجواهر والأعراض صحيحة عن أحوال الممكنات وعلى وجه الاستناد . قلنا على سبيل الاستطراد للتكميل أو

---

(١) الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، سنة ١٩٧١م ، ص ٤ .

(٢) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية ، ص ١٧ ، ١٨ .

الحكاية للتزييف أو البداية من التحقيق ، وإلا فهو من فضول الكلام . فإن قيل : مبادئه يجب أن تكون بينه بنفسها إذ ليس فوقه علم شرعى . قلنا : قد تبين مبادىء العلم فيه أو فى علم أدنى ، لا على وجه الدور ومبادىء الشرعى فى غير الشرعى ، كالأصول فى العربية . واعترض بأن الإثبات للصانع من أعلى مطالب الكلام ، وموضوع العلم لايبين فيه ، بل فيما فوقه حتى ينتهى إلى ما موضوعه بين الوجود ، من حيث هو » [1]. على هذا النحو يناقش سعد الدين التفتازانى كل الآراء والاعتراضات حول موضوع العلم وأهميته وشرفه وغايته بل ومنهجه والفرق بينه وبين الفلسفة فى سياق متصل ينتهى إلى القول بأن منهج التفتازانى هذا منهج المدافع عن العلم المؤيد له بأساليب الفلسفة كمرحلة من مراحل تطور هذا العلم .

وقد حاول طاش كبرى زاده أن يتتبع تطور علم أصول الدين من خلال بحث موضوعه عند المتقدمين والمتأخرين إلى أن وصل إلى خلط المسائل الكلامية بالمباحث الفلسفية فيقول : «واعلم أن المتقدمين من علماء الكلام ، لما رأوا أن الغاية القصوى من العلوم معرفة الله تعالى وصفاته ، وما يتفرع عليها من أحوال النبوة والمعاد ، بحثوا عن هذه الأمور ، وجعلوا البحث عما تتوقف هى عليه من أحوال الموجودات بطريق المبدئية ، على قدر الحاجة ، ولذلك ترى كتب الأقدمين من السلف الصالحين ، مقصورة على المباحث المذكورة . ثم أن من يليهم من العلماء ، لما رأوا أن تلك المبادىء من مسائل العلم الإلهى ، وتحاشوا عن أن يحتاج علم العقائد إلى علوم الفلاسفة ، عمموا موضوعه ، فبحثوا عن أحوال الموجودات الخارجية مطلقًا ، ليكون لهم علم شرعى بإزاء العلم الإلهى للفلاسفة ، ويمتاز عنها بأن يبحث فى الكلام على قواعد الشرع ، وفى الإلهى على مقتضى العقول ، وافق الملل والشرائع أم لا . ثم أن من يلبهم من العلماء ، لما رأوا أن علمهم هذا لايستغنى عن القواعد المنطقية التى وضعتها الفلاسفة ، ورأوا أن احتياج علم شرعى إلى علم غير شرعى ، غير مرضى عند المتشرعين ، عمموا موضوع العلم المذكور مرة أخرى ، وجعلوا موضوعه المعلوم المتناول للموجود الخارجى والموجود الذهنى ، الذى هو موضوع المنطق ، وذلك لأن موضوعه المعقولات الثانية الموجودة فى الذهن فقط ، فعلى هذا الذى استقر عليهم رأيهم آخراً ، صار موضوعه أعم المفهومات كلها ، بحيث اندرج فيها موضوعات جميع العلوم ، وقد تقرر ... أن الأصالة والفرعية بين العلوم العقلية ،

---

(١) سعد الدين التفتازانى : شرح المقاصد ، جـ ١ ، ص ١٩٠ - ٢٠٣ .

أن يكون موضوع الفرع من أنواع موضوع الأصل ، فعلى هذا يكون جميع العلوم من فروع علم الكلام ، لأن موضوعه أعم الموضوعات كلها »[١] . على هذا النحو تطور علم أصول الدين حتى أصبح جامعًا لكل العلوم ، وصار الدليل العقلى هو الدليل الراجح عند علماء الأصول . حتى أن النصوص المنزلة صارت تخضع لمعيار العقل .

وبعد عرضنا لهذه الأقوال حول مفهوم العلم وموضوعه وغايته وشرف الاشتغال به نلاحظ أن كل الأقوال التى عرضنا لها تبين العلم وأنه علم عقلى ووظيفته إيجابية من ناحية إثبات العقائد بأدلة العقل وهى وظيفة نقدية فى ذات الوقت حين تتصدى للاعتقادات الباطلة سواء داخل الفكر الإسلامى أو خارجه . ولهذا يتعين علينا الوقوف عند منهج هذا العلم .

منهج علم أصول الدين : المنهج هو الأساس الذى يقوم عليه العلم الصحيح . فالعلم بمنهجه وموضوعه . وقد وقفنا على موضوع العلم . فما هو منهجه لقد وضح الفارابى المنهج حين عرض للوجوه والآراء التى ينبغى أن تنصر بها الملل وحددها فى اتجاهات خمس هى :

الوجه الأول : يقول الفارابى : « إن قومًا من المتكلمين يرون أن ينصروا الملل بأن يقولوا إن آراء الملل وكل ما فيها من الأوضاع ليس سبيلها أن تمتحن بالآراء والروية والعقول الإنسية ، لأنها أرفع رتبة منها إذ كانت مأخوذة من وحى إلهى ، ولأن فيها أسراراً إلهية تضعف عن إدراكها العقول الإنسية ولا تبلغها . وأيضًا فإن الإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحى ما شأنه أن لا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه ، وإلا فلا معنى للوحى ولا فائدة إذا كان إنما يفيد الإنسان ما كان يعمله ، وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله . ولو كان كذلك لوكل الناس إلى عقولهم ولما كانت بهم حاجة إلى نبوة ولا إلى وحى . لكن لم يفعل بهم ذلك : فلذلك ينبغى أن يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس فى طاقة عقولنا إدراكه ، ثم ليس هذا فقط ، بل وما تستنكره عقولنا أيضًا ، فإنه كل ما كان أشد استنكاراً عندنا كان أبلغ فى أن يكون أكثر فوائد ، لذلك أن التى تأتى بها الملل مما تستنكره العقول وتستبشعه الأوهام ليس هى فى الحقيقة منكرة ولا محالة ، بل هى صحيحة فى العقول الإلهية »[٢]. من الواضح أن هذا

---

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، جـ ٢ ، تحقيق : كامل كامل بكرى ، عبد الوهاب أبو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ص ٥٩٧ ، ٥٩٨ .

(٢) الفارابى : إحصاء العلوم ، ص ١٣٢ ، ١٣٤ .

الاتجاه يقوم على النقل أى النص المنزل . لكن أصحاب هذا الاتجاه أهملوا العقل كليـة وفى ذلك تعسف لاتقره النصوص المنزلة . حيث أن العقل هو أساس التسليم بالوحى ... فإن غاب عن العقل معرفة شىء من أمور الوحى . بطل الأساس الذى يقوم عليه الوحى .

الوجه الثانى : يرى أصحاب هذا الوجه « أن ينصروا الملة بأن ينصبوا لها أولاً جميع ما صرح به واضع الملة بالألفاظ التى بها عبر عنها ، ثم يتتبعون المحسوسات والمشهورات والمعقولات : فما وجدوا منها أو من اللوازم عنها ، وإن بعد ، شاهداً لشىء مما فى الملة نصروا به ذلك الشىء وما وجدوا منها مناقضًا لشىء مما فى الملة وأمكنهم أن يتأولوا اللفظ الذى به عبر عنه واضع الملة على وجه موافق لذلك المتناقض ، ولو تأويلاً بعيداً ، تأولوه عليه . وإن لم يمكنهم ذلك وأمكن أن يزيف المناقض أو أن يحملوه على وجه يوافق ما فى الملة فعلوه . فإن تضادت المشهورات والمحسوسات فى الشهادة مثل أن تكون المحسوسات أو اللوازم عنها توجب شيئًا والمشهورات أو اللوازم عنها توجب ضد ذلك ، نظروا إلى أقواهما شهادة لما فى الملة فأخذوه وطرحوا الآخر وزيفوه . فإن لم يكن أن تحمل لفظة الملة على ما يوافق أحد هذه ، ولا أن يحمل شىء من هذه على ما يوافق الملة ، ولم يمكن أن يطرح ولا أن يزيف شىء من المحسوسات ولا من المشهورات ولا من المعقولات التى تضاد شيئًا منها رأوا حينئذ أن ينصر ذلك الشىء بأن يقال إنه حق لأنه أخبر به من لايجوز أن يكون قد كذب ولا غلط » [1]. وهذا المنهج على هذا النحو يمثل منهج المعتزلة أهل العقل فى الإسلام وهو أصح المناهج إذ لا يهمل العقل وفى نفس الوقت يقدر قيمة النص حيث يوازن بين الدلالة العقلية والدلالة النقلية .

الوجه الثالث : أصحاب هذا الوجه « رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء يعنى التى يخيل فيها أنها شنعة ، بأن يتتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الأشياء الشنعة التى فيها : فإذا أراد الواحد من أهل تلك الملل تقبيح شىء مما فى ملة هؤلاء ، تلقاه هؤلاء بما فى ملة أولئك من الأشياء الشنعة فدفعوه بذلك عن ملتهم »[2] . ونعتقد أن مثل هذا المنهج يفتقد إلى الموضوعية ولا يدخل فى إطار المنهج الصحيح القائم على الوعى بحجية الدليل عقليًا كان أو نقليًا .

---

(١) الفارابى : المرجع السابق ، ص ١٣٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٦ .

الوجه الرابع : يرى أصحاب هذا الوجه أن الأقاويل التى يأتون بها فى نصرة أمثال هذه الأشياء ليست كفاية فى أن تصح بها تلك الأشياء صحة تامة ، حتى يكون سكوت خصمهم عنهم لا لعجز عن مقاومتهم فيها بالقول ، اضطروا عند ذلك أن يستعملوا معه الأشياء التى تلجئه إلى أن يسكت عن مقاومتهم ، إما خجلاً وحصراً أو خوفًا من مكروه يناله »[1] . وهذا الوجه أيضًا لا قيمة له ولا وزن ولا يتفق مع موضوع العلم وشرفه .

الوجه الخامس : وأصحاب هذا الرأى « لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون فى صحتها ، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها ويدفعوا خصومهم عنها بأى شىء اتفق . ولم يبالوا أن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة ، لأنهم رأوا أن من يخالف ملتهم أحد رجلين . إما عدو ، والكذب والمغالطة جاءا أن يستعملا فى دفعه وفى غلبته ، كما يكون ذلك فى الجهاد والحرب ، وإما ليس بعدو ، ولكن جَهَلَ حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه ، وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل ذلك بالنساء » [2]. وهذا الاتجاه مردود أيضًا لأن فيه تعمية وتضليل وأمر العقائد يقوم على الوضوح واليقين .

بالإضافة إلى ما قدمه الفارابى من أوجه وآراء حول منهج تناول علماء أصول الدين لمسائل العلم فإن الإمام الغزالى يقدم فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد المنهج الذى اتبعه فى معالجة المسائل . وقد حدد مناهج ثلاث هى :

المنهج الأول : السبر والتقسيم : « وهو أن نحصر الأمر فى قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثانى . كقولنا : العالم إما حادث وإما قديم ، ومحال أن يكون قديمًا فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثًا أنه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين أحدهما قولنا : العالم إما قديم أو حادث فإن الحكم بهذا الانحصار علم . والثانى : قولنا : ومحال أن يكون قديم فإن هذا علم آخر . والثالث : هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث » .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٧ ، ١٣٨.

المنهج الثانى : « أن ترتب أصلين على وجه آخر : مثل قولنا : كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو أصل ، والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر ، فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب » .

المنهج الثالث : أن لانتعرض لثبوت دعوانا ، بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن تبين أنه مفض إلى المحال وما يفضى إلى المحال فهو محال لا محالة . مثاله : قولنا إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل أن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ، ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة أن المفضى إليه محال وهو مذهب الخصم » [١].

وبهذا الذى قدمه الغزالى يثبت أن الأصل الأول الذى ينبنى عليه منهج البحث فى هذا العلم دلالة العقول . صحيح أن الأدلة السمعية تعد قاعدة الانطلاق فى كل مسألة من مسائل الملة . إلا أن الدلالة السمعية تفهم وفق تصورات التوفيق بين صريح المنقول ودلالة المعقول .

وخلاصة القول أن علم أصول الدين من العلوم الحادثة فى الملة . وهو واحد من أبرز العلوم الإسلامية التى تعتمد على العقل بجانب النقل فماذا عن علم أصول الفقه .

ثانيًا : علم أصول الفقه : إن علم أصول الفقه هو العلم الذى يبين المناهج التى انتهجتها الأئمة المجتهدون فى استنباطهم وتعرف الأحكام الشرعية من النصوص والبناء عليها باستخراج العلل التى تبنى عليها الأحكام . وقد ارتبط ظهور هذا العلم مدونًا باسم الإمام الشافعى . يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : « إذا كان الشافعى هو أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية فهو أيضًا أول من وضع مصنفًا فى العلوم الدينية الإسلامية على منهج علمى بتصنيفه فى أصول الفقه » [٢]. وقد وضح فخر الدين الرازى سبق الإمام الشافعى فى ترتيب أبواب هذا العلم فيقول « اتفق الناس على أن أول من صنف فى هذا العلم هو الشافعى وهو الذى رتب أبوابه ، وميز بعض أقسامه عن بعض ، وشرح مراتبه فى الضعف والقوة . روى أن عبد الرحمن بن مهدى ، التمس من الشافعى ، وهو شاب أن يضع

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٦٦م ، ص ٢٣٢ .

له كتابًا يذكر فيه شرائط الاستدلال بالقرآن والسنة ، والإجماع والقياس ، وبيان الناسخ والمنسوخ ، ومراتب العموم والخصوص ، فوضع الشافعى له كتاب (الرسالة) وبعثها إليه ، فلما قرأها عبد الرحمن بن مهدى ، قال : « ما ظننت أن الله تعالى خلق مثل هذا الرجل » ثم قال عبد الرحمن ، « ما أصلى صلاة ، إلا وأدعو للشافعى فيها » ويقول الرازى أيضًا «واعلم: أن نسبة الشافعى إلى علم أصول الفقه ، كنسبة (أرسطاطاليس) الحكيم إلى علم المنطق ، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض ... والناس وإن أطنبوا بعد ذلك فى علم أصول الفقه ، إلا أنهم كلهم عيال على الشافعى فيه ، لأنه هو الذى فتح هذا الباب والسبق لمن سبق » (١). والآن يجب أن نقف على حد أصول الفقه ، وشرفه ، وأهميته ومنهجه .

(أ) مفهوم أصول الفقه :

١ - يقول الإمام أبو اسحاق الشيرازى الشافعى : « الفقه : معرفة الأحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد ، والأحكام الشرعية ، وهى الواجب ، والندب والمباح والمحظور ، والمكروه ، والصحيح ، والباطل . وأما أصول الفقه : فهى الأدلة التى يبنى عليها الفقه وما يتوصل بها إلى الأدلة على سبيل الإجمال ، والأدلة ههنا خطاب الله عز وجل ، وخطاب رسوله ﷺ وأفعاله وإقراره ، وإجماع الأمة ، والقياس ، والبقاء على حكم الأصل عند عدم هذه الأدلة ، وفتيًا العالم فى حق العامة ، وما يتوصل به إلى الأدلة ، فهو الكلام على تفصيل هذه الأدلة ووجهها وترتيب بعضها على بعض » (٢).

٢ - يقول أبو حامد الغزالى : « اعلم أنك لاتفهم معنى أصول الفقه ما لم تعرف أولاً : معنى الفقه . والفقه عبارة عن العلم والفهم فى أصل الوضع - يقال : فلان يفقه الخير والشر - أى يعلمه ويفهمه - ولكن صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة - حتى لايطلق - بحكم العادة - على متكلم وفلسفى ونحوى ومحدث ومفسر ، بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية : كالوجوب والحظر ، والإباحة ، والندب والكراهة ، وكون العقد صحيحًا وفاسداً وباطلاً ، وكون العبادة قضاء ، وأداء وأمثاله » .

---

(١) الرازى : مناقب الإمام الشافعى ، تحقيق د. أحمد حجازى السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٨٦ ، ص ١٥٣ - ١٥٩ .

(٢) أبو إسحاق الشيرازى : اللمع فى أصول الفقه ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة ١٩٨٥ ، ص ٦.

أما عن أصول الفقه : فهو عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل ... وأما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال ، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة ، والإجماع ، ولشرائط صحتها وثبوتها ، ثم لوجوه دلالتها الجميلة : أما من حيث صيغتها ، أو مفهوم لفظها ، أو مجرى لفظها ، أو معقول لفظها ، وهو القياس . من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة . فالعلم بطرق هذه الأصول الثلاثة ، وشروط صحتها ، ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذى يعبر عنه بأصول الفقه » [١].

٣ - يقول فخر الدين الرازى : « اعلم أن المركب : لايمكن أن يعلم إلا بعد العلم بمفرداته ، لا من كل وجه ، بل من الوجه الذى لأجله يصح أن يقع التركيب فيه . فيجب علينا تعريف الأصل والفقه ، ثم تعريف أصول الفقه .

أما الأصل فهو : المحتاج إليه .

وأما الفقه فهو : فى أصل اللغة عبارة : عن فهم غرض المتكلم من كلامه . وفى اصطلاح العلماء عبارة : عن العلم بالأحكام الشرعية ، العملية المستدل على أعيانها ، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة .

وأما أصول الفقه : فاعلم أن إضافة : اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه فى المعنى الذى عينت له لفظة المضاف ، يقال هذا مكتوب زيد ، والمفهوم ماذكرناه . وعند هذا نقول : أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها ، وكيفية حال المستدل بها » [٢].

٤ - يقول موفق الدين بن قدامة : « اعلم أنك لاتعلم معنى أصول الفقه قبل معرفة معنى الفقه ، والفقه فى أصل وضع الفهم . قال الله تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام « وأحلل عقدة من لسانى يفقهوا قولى » وفى عرف الفقهاء العلم بأحكام الأفعال الشرعية كالحل والحرمة والصحة والفساد ونحوها ، فلا يطلق اسم الفقيه على المتكلم ولا محدث ولا مفسر ولا نحوى .

---

(١) أبو حامد الغزالى : المستصفى ، تحقيق مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة سنة ١٩٧١، ص ١١ ، ١٢ .

(٢) الرازى : المحصول ، المجلد الأول ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٩٨٨م ، ص ٩ - ١١ .

وأصول الفقه : أدلته الدالة عليه من حيث الجملة . فإن الخلاف يشتمل على أدلة الفقه لكن من حيث التفصيل [١].

٥ - يقول الآمدى : « اعلم أن قول القائل أصول الفقه قول مؤلاف من مضاف هو الأصول ومضاف إليه هو الفقه ، ولن تعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه . فلا جرم أنه يجب تعريف معنى الفقه أولاً ثم معنى الأصل ثانيًا .

أما الفقه : ففى اللغة عبارة عن الفهم ، ومنه قوله تعالى « ما نفقه كثيراً مما تقول » أى لانفهم ، وقوله تعالى : { ولكن لاتفقهون تسبيحهم } أى لاتفهمون ، وتقول العرب : فقهت كلامك ، أى فهمته . وقيل : هو العلم ، والأشبه أن الفهم مغاير للعلم ، إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن ، من جهة تهيئة لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب ، وإن لم يكن المتصف به عالمًا ، كالعامى الفطن ، وأما العلم فسيأتى تحقيقه عن قريب ، وعلى هذا فكل عالم فهم وليس كل فهم عالمًا . وفى عرف المتشرعين : الفقه مخصوص ، بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال .

وأما أصول الفقه : فاعلم أن أصل كل شيء ، هو ما يستند تحقيق ذلك الشيء إليه . فأصول الفقه : هى أدلة الفقه وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية ، وكيفية حال المستدل بها ، من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل ، بخلاف الأدلة الخاصة ، المستعملة فى آحاد المسائل [٢].

٦ - يقول ابن الحاجب : علم أصول الفقه ينحصر فى المبادىء والأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح فالمبادىء حده وموضوعه وفائدته واستمداده .

أما حده لقبًا : فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلته التفصيلية . وأما حده مضافًا : فالأصول الأدلية الكلية ، والفقه : العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال ، ثم غلب ما تقدم [٣].

---

(١) ابن قدامه : روضة الناظر وجنة المناظر ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ص ١٧ .

(٢) الآمدى : الأحكام فى أصول الأحكام ، دار الكتب العلمية ، سنة ١٩٨٣م ، ص ٦ - ٩ .

(٣) ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٩٨٥، ص ٣ .

٧ – يقول الكراماستى : حد أصول الفقه لقبًا لعلم مخصوص وهو « أن يتمكن به من معرفة الأحكام الشرعية الفرعية من الأدلة التفصيلية ومضافًا إلى الفقه وهو ما يستند إليه الفقه من المقدمات الكلية من حيث حصول الاقتدار بها عليه . وقيل من الأدلة الأربعة الشرعية للأحكام العملية الفرعية »[١] هذا عرض شامل لكثير من التعريفات التى وردت فى حد أصول الفقه وهى تشمل مساحة واسعة فى الزمان تزيد على خمسة قرون كما جمعت بين مدارس شتى : حنفية ، وشافعية ، ومالكية ، وحنابلة . وقد قصدنا بذلك التأكيد على مفهوم أصول الفقه واتفاق الآراء فى حده وكونه من علوم المنهج كما سيتضح بعد ، وعلى الرغم من ظهور التكرار إلا أن هذا التكرار كان مقصوداً بهدف إبراز اهتمام الفقهاء وعلماء الأصول بهذا العلم . وتأكيداً على أهمية العقل ودوره فى العلوم الإسلامية ومن أبرزها علم أصول الفقه . وسوف نختتم التعريفات بتعريف لأصولى معتزلى حتى تتم الفائدة ويتأكد المقصود بالنسبة لمكانة العقل ودوره فى علوم الأصول .

٨ – حد الفقه عند أبو الحسين البصرى المعتزلى : اعلم أن الغرض بهذا هو النظر فى أصول الفقه . فإن قيل : قولكم (أصول الفقه) يشتمل على (الأصول) وعلى (الفقه) ؟ وما الأصول ؟ ثم ما أصول الفقه ؟ قيل : أما قولنا فقه فإنه يستعمل فى اللغة وفى عرف الفقهاء.

أما فى اللغة : فهو المعرفة بقصد المتكلم . يقول « فقهت كلامك » أى عرفت قصدك به .

وأما فى عرف الفقهاء : فهو جملة من العلوم بأحكام شرعية . فإن قيل : فما الأحكام ها هنا ؟ قيل هى المنقسمة إلى كون الفعل حسنًا مباحًا ، ومندوبًا إليه ، وواجبًا ، وقبيحًا محرمًا محظوراً ، ومكروهًا .

فأما قولنا أصول : فإنه يفيد فى اللغة ما يبتنى عليه غيره وما يتفرع عليه .

وأما قولنا أصول الفقه : فإنه يفيد على موجب اللغة ، ما يتفرع عليه الفقه كالتوحيد والعدل وأدلة الفقه ، ويفيد فى عرف الفقهاء : النظر فى طرق الفقه على طريق الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها ، وما يتبع كيفية الاستدلال بها [٢].

---

(١) الكراماتسى : الوجيز فى أصول الفقه . تحقيق د. السيد عبد اللطيف كساب ، القاهرة سنة ١٩٨٤، ص ٢ .

(٢) أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه جـ ١ ، تقديم الشيخ خليل الميس ، دار الكتب العلمية، بيروت سنة ١٩٨٣م ، ص ٤ ، ٥ .

وبعد هذا العرض لمفهوم أصول الفقه وجب أن نؤكد على أنه واحد من أهم العلوم التى تعتمد كثيراً على العقل وتعول عليه فى المسائل والأحكام . ولمزيد من الوضوح نستعرض فائدة العلم ومنهجه .

(ب) أهمية علم أصول الفقه ومنهجه : لقد سبق القول بأن أول من صنف فى هذا العلم هو الإمام الشافعى . ولاشك أنه أيضًا أول من أدرك أهمية هذا العلم وضرورة تنظيم وترتيب مسائله وتمييزها . وقد قال فى الحث على طلب هذا العلم : « والناس فى العلم طبقات ، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم فى العلم به ، فحق على كل طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم فى الاستكثار من علمه ، والصبر على كل عارض دون طلبه ، وإخلاص النية لله فى استدراك علمه ، نصًا واستنباطًا ، والرغبة إلى الله فى العون عليه ، فإنه لايدرك خير إلا بعونه ، فإن من أدرك علم أحكام الله فى كتابه نصًا واستدلالاً ، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه ، فاز بالفضيلة فى دينه ودنياه ، وانتفت عنه الريب ، ونورت فى قلبه الحكمة واستوجب فى الدين موضع الإمامة[١] . هذا عن أهمية هذا العلم وفضله وشرف الاشتغال به .

١ - أما عن المنهج يقول الشافعى : « فجماع ما أبان الله لخلقه فى كتابه ، مما تعبدهم به، لما مضى من حكمه جل ثناؤه - : من وجوه : منها : ما أبانه لخلقه نصًا مثل جمل فرائضه ... ومنه ما سن رسول الله ﷺ ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد فى طلبه ، وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد ، كما ابتلى طاعتهم فى غيره مما فرض عليهم » [٢]. وهنا يحدد الإمام الشافعى وجوه أدلة الأحكام التى شغل بها الباحثون فى هذا العلم . والتعامل مع مصادر التشريع يستلزم قواعد ضابطة . يقول الشافعى : « ومن جماع علم كتاب الله : العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب . والمعرفة بناسخ كتاب الله ومنسوخه ، والغرض فى تنزيله ، والأدب ، والإرشاد والإباحة . والمعرفة بالموضع الذى وضع الله به نبيه ، من الإبانة عنه ، فيما أحكم فرضه فى كتابه ، وبينه على لسان نبيه ، وما أراد بجميع فرائضه ؟ ومن أراد : لكل خلقه أم بعضهم دون بعض ؟ وما افترض على الناس من طاعته والانتهاء إلى أمره. ثم معرفة ما ضرب فيها من الأمثال الدوال على طاعته المبينة لاجتناب معصيته . وترك الغفلة عن الحظ ، والازدياد من نوافل الفضل . فالواجب على العالمين أن لايقولوا إلا من حيث

---

(١) الإمام الشافعى : الرسالة ، ص ١٩ .

(٢) الإمام الشافعى : الرسالة ، ص ١٩ .

علموا . وقد تكلم فى العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله » [١] . على هذا النحو يحدد الإمام الشافعى الواجب اتباعه من قبل أهل العلم عند اشتغالهم بالبحث فى مسائل الأصول .

٢ - وعن المنهج يقول أبو الحسين البصرى : فإن قيل فما طرق الفقه ؟ قيل هى ما النظر الصحيح فيها يفضى إلى الفقه . فإن قيل : وإلى كم ينقسم ؟ قيل إلى قسمين : دلالة ، وأمارة . و « الدلالة » هى ما النظر الصحيح فيها يفضى إلى العلم ، و « الأمارة » هى ما النظر الصحيح فيها يفضى إلى غالب الظن . فإن قيل : بينوا ما « العلم » وما « الظن الصحيح » كما بينتم ما « الدلالة » وما « الأمارة » لأن جميع ذلك قد دخل فى تفسير «طرق الفقه » ولأن معرفة الفرق بين الدلالة والأمارة مفتقر إليها فى أصول الفقه . لأن بعضها أدلة وبعضها أمارة ، قيل : أما « العلم » فهو الاعتقاد المقتضى لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه . وأما « الظن » فهو تغليب بالقلب لأحد مجوزين ظاهرى التجويز . وأما « النظر » فهو الفكر . ولك أن تقول هو الاستدلال . و « الاستدلال » هو ترتيب اعتقادات أو ظنون ، ليتوصل بها إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظن ، وأما «النظر الصحيح » فهو ترتيب للعلوم أو للظنون بحسب العقل ليتوصل بها إلى علم أو ظن . والفرق بين كامل العقل وبين من ليس بكامل العقل ظاهر بالجملة ... فإن قيل : فما معنى وصفكم أصول الفقه : بأنها طرق الفقه على جهة الإجمال ؟ قيل : معنى ذلك أنها غير معينة. ألا ترى أنا إذا تكلمنا فى أن الأمر على الوجوب لم نشر إلى أمر معين . وكذلك النهى ، والإجماع ، والقياس وليس كذلك أدلة الفقه ، لأنها معينة ... ولهذا كان القول بأن « أصول الفقه كلام فى أدلة الفقه » ، يلزم عليه أن يكون كلام الفقهاء فى أدلة الفقه المعينة كلامًا فى أصول الفقه . فإن قيل : فماذا عنيتم بقولكم « كيفية الاستدلال » ها هنا ؟ قيل الشروط ، والمقدمات ، وترتيبها الذى معه يستدل بالطرق على الفقه . فإن قيل : فما مرادكم بقولكم : « وما يتبع كيفية الاستدلال » ها هنا ؟ قيل هو القول فى إصابة المجتهدين . لأنه يتبع كيفية استدلالهم أن يقال : هل أصابوا أم لا [٢].

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٢) أبو الحسين البصرى : المعتمد ، ص ٥ .

هكذا يوضع أبو الحسين البصرى قواعد المنهج من خلال شرحه لمفهوم أصول الفقه . وقد أصبح دور العقل أكثر فاعلية فى هذا المجال .. ومما يزيد ذلك وضوحًا قوله : لما « كانت الأحكام الشرعية تلزم المجتهد وغير المجتهد ، وجب أن يكون لهذا طريق ، ولذلك طريق ، وطريق الذى ليس بمجتهد ، فتوى المجتهد وطرق المجتهد ضربان :

أحدهما البقاء على حكم العقل إذا لم ينقل عنه شرع . وذلك يقتضى ذكر الحظر ، والإباحة، ليعلم ما يجوز أن ينتقل بالشرع عن حكم العقل ، وما لا يجوز .

والآخر ما يرد من حكيم ، أو ما هو طريق إلى ورود ذلك من حكيم ، كالاجتهاد . وما يرد من حكيم ضربان : أحدهما مستنبط كالقياس ، والآخر غير مستنبط وما ليس بمستنبط ضربان: أحدهما أقوال ، والآخر أفعال ، والحكيم الصادر عنه الأقوال إما أن يكون حكيمًا لذاته ، وهو الله سبحانه ، وإما أن يكون حكيمًا لأنه معصوم من الخطأ . وهو ضربان : أحدهما آحاد الأنبياء ، والآخر جماعة الأمة .. إلخ » [1]. هذا بيان عن مصادر التشريع وطريقة الأخذ عنها والعمل بها فى طريقة استنباط الأحكام نصًا واستدلالاً . وطرق العقل فى الفهم والاستنباط والترجيح .

٣ - أما عن رأى الإمام الغزالى حول منهج علم أصول الفقه فيقول : « اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولى فى وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية ، لم يخف النظر فى الأحكام ثم فى الأدلة وأقسامها ، ثم فى كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ، ثم فى صفات المقتبس الذى له أن يقتبس الأحكام ، فإن الأحكام ثمرات ، وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة فى نفسها ، ولها مثمر ، ومستثمر ، وطريق فى الاستثمار . والثمرة هى الأحكام أعنى الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والحسن والقبح والقضاء والأداء والصحة والفساد وغيرها . والمثمر هى الأدلة ، وهى ثلاثة : الكتاب والسنة والإجماع فقط . طرق الاستثمار هى وجوه دلالة الأدلة وهى أربعة : إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصبغتها ومنظومها ، أو بفحواها ومفهومها ، وباقتضائها وضرورتها ، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها ، والمستثمر هو المجتهد ، ولابد من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه ، فإذا جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦ .

القطب الأول : فى الأحكام والبداءة بها أولى ، لأنها الثمرة المطلوبة .

القطب الثانى : فى الأدلة : وهى الكتاب والسنة والإجماع - وبها التثنية إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة المثمر .

القطب الثالث : فى طريق الاستثمار وهو وجوه دلالة الأدلة . وهى أربعة : دلالة بالمفهوم ، ودلالة بالضرورة والاقتضاء ، ودلالة بالمعنى المعقول .

القطب الرابع : فى المستثمر . وهو المجتهد الذى يحكم بظنه ، ويقابله المقلد الذى يلزمه اتباعه ، فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما[1] . ذلك هو منهج علم أصول الفقه وخطوات البحث فيه ويقع العقل فى كل باب من أبوابه وفى كل خطوة من خطواته حتى فى فهم المنظوم ومعرفة دلالة النص .

٤ - أما الآمدى فينطلق فى تحديده للمنهج من خلال غاية العلم ومسائله وما منه استمداده فيقول : أما غاية علم الأصول ، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التى هى مناط السعادة الدنيوية والأخروية .

وأما مسائلة : فهى أحوال الأدلة المبحوث فيه .

وأمامًا منه استمداده : فعلم الكلام ، والعربية ، والأحكام الشرعية .

أما علم الكلام : فلتوقف العلم بكون أدلة الأحكام مفيدة لها شرعًا ، على معرفة الله تعالى وصفاته ، وصدق رسوله فيما جاء به ، وغير ذلك مما لايعرف فى غير علم الكلام .

وأما علم العربية : فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية ، من الكتاب والسنة ، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة ، على معرفة موضوعاتها ، لغة ، من جهة الحقيقة والمجاز ، والعموم والخصوص ، والإطلاق والتقييد ، والحذف ، والإضمار ، والمنطوق ، والمفهوم ، والاقتضاء ، والإشارة والتنبيه ، والإيماء ، وغيره ، مما لايعرف فى غير علم العربية .

وأما الأحكام الشرعية : فمن جهة أن الناظر فى هذا العلم ، إنما ينظر فى أدلة الأحكام الشرعية ، فلابد أن يكون عالمًا بحقائق الأحكام.، ليتصور القصد إلى إثباتها ونفيها ، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل بضرب الأمثلة ، وكثرة الشواهد ، ويتأهل بالبحث فيها للنظر

---

(١) الغزالى : المستصفى : ص ١٤ .

والاستدلال[١] والآمدى يؤكد هنا على العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم أصول الدين وعلم اللغة وعلم الأحكام وهى علاقة تقوم على أن الأصولى الحاذق والباحث الناجح فى هذا العلم لا غنى له عن هذه العلوم إذا أراد أن يكون ممكنًا فى علمه موثوق فى آرائه بقدرته على استنباط الأحكام ومعرفة طرق الأدلة .

٥ - ويقدم الرازى المقدمات التى يحتاج إليها أصول الفقه فيقول : « لما كان أصول الفقه عبارة عن : مجموع طرق الفقه ، والطريق هو الذى يكون النظر الصحيح فيه مفضيًا إما إلى العلم بالمدلول ، أو إلى الظن به ، والمدلول هنا هو : الحكم الشرعى وجب علينا تعريف مفهومات هذه الألفاظ أعنى : العلم ، والظن ، والنظر ، والحكم الشرعى »[٢] .

(١) تحديد العلم والظن : هذا المقصود إنما يتحدد ببحثين :

الأول : أن حكم الذهن بأمر على أمر ، إما أن يكون جازمًا أو لا يكون ، فإن كان جازمًا : فإما أن يكون مطابقًا للمحكوم عليه أو لا يكون ، فإن كان مطابقًا ، فإما أن يكون لموجب أو لا يكون . فإن كان لموجب : فالموجب . إما أن يكون حسيًا ، أو عقليًا أو مركبًا منهما .

فإن كان حسيًا فهو : العلم الحاصل عن الحواس الخمسة ، ويقرب منه العلم بالأمور الوجدانية : كاللذة والألم .

وإن كان عقليًا فإما أن يكون الموجب مجرد تصور طرفى القضية ، أو لابد من شىء آخر من القضايا ، فالأول هو : البديهات والثانى : النظريات وأما إن كان الموجب مركبًا من الحس والعقل : فإما أن يكون من السمع والعقل ، وهو : المتوترات . أو من سائر الحواس والعقل ، وهو : التجريبيات والحدسيات . وأما الذى لايكون لموجب : اعتقاد المقلد .

أما الجازم غير المطابق فهو : الجهل .

وأما الذى لايكون جازمًا : فالتردد بين الطرفين : إن كان على السوية فهو الشك ، وإلا : فالراجح الظن ، والمرجوح وهم .

---

(١) الآمدى : الأحكام ، ص ٩ ، ١٠ .

(٢) الرازى : المحصول .

الثانى : أنه ليس يجب أن يكون كل تصور مكتسبًا ، وإلا لزم الدور أو التسلسل . إما فى موضوعات متناهية ، أو غير متناهية وهو يمنع حصول التصور أصلاً ، بل لابد من تصور غير مكتسب . وأحق الأمور بذلك : ما يجده العاقل من نفسه ، ويدرك التفرقة بينه وبين غيره ، بالضرورة .

ومنها القسم المسمى بالعلم ، لأن كل أحد يدرك بالضرورة ألمه ولذته ويدرك بالضرورة كونه عالمًا بهذه الأمور .

ولولا أن العلم بحقيقة العلم ضرورى ، وإلا : لامتنع أن يكون علمه بكونه عالمًا بهذه الأمور ضروريًا ، لما أن التصديق موقوف على التصور . وكذا القول فى الظن .

ثم : العبارة المحررة أن الظن : تغليب لأحد مجوزين ظاهرى التجويز . وها هنا دقيقة ، وهى أن التغليب : إما أن يكون الشىء ممكن الوجود والعدم ، إلا أن أحد الطرفين به أولى : كالغيم الرطب ، فإن نزول المطر منه ، وعدم نزوله ممكنان ، لكن النزول أولى . وأما الذى يكون فى الاعتقاد فهو : أن يحصل اعتقاد الوقوع ، واعتقاد اللاوقوع كل واحد مع تجويز النقيض ، لكن اعتقاد الوقوع يكون أظهر عنده من اعتقاد اللاوقوع . فظهر أن اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لاعتقاد رجحان اللاوقوع .

فهذا الثانى هو : الظن ، فإن كان مطابقًا للمظنون كان ظنًا صادقًا ، وإلا كان ظنًا كاذبًا .

وأما الأول وهو : اعتقاد رجحان الوقوع فإن كان مطابقًا للمعتقد : «كان علمًا أو تقليداً .. وإلا كان جهلاً والله أعلم »[١] بهذه التفرقة بين العلم والظن يتبين الجهد الذى يجب أن يبذل من المشتغلين بعلم أصول الفقه . حيث الفرق بين الحكم القطعى والحكم الظنى ، وبين الدلالة العقلية والدلالة السمعية وبين التقليد والاجتهاد وذلك كله من أصول المنهج .

أما عن النظر : فيقول الرازى : أما النظر فهو ترتيب تصديقات فى الذهن ، ليتوصل بها إلى تصديقات أخر . والمراد من التصديق: إسناد الذهن أمراً إلى أمر بالنفى ، أو بالإثبات ، إسناداً جازمًا أو ظاهراً .

ثم تلك التصديقات التى هى الوسائل ، إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح ، وإلا فهو النظر الفاسد .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣ ، ١٤ .

ثم تلك التصديقات المطابقة ، إما أن تكون بأسرها علومًا ، فيكون اللازم عنها أيضًا علمًا ، وإما : أن تكون بأسرها ظنونًا ، فيكون اللازم عنها أيضًا ظنًا . وإما أن يكون بعضها ظنونًا ، وبعضها علومًا ، فيكون اللازم عنها أيضًا ظنًا ، لأن حصول النتيجة موقوف على حصول جميع المقدمات .

أما الدليل : فهو الذى يمكن أن يتوصل ، بصحيح النظر فيه ، إلى العلم .

أما الأمارة فهى : التى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن .

أما الحكم الشرعى : إنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين ، بالاقتضاء أو التخيير[1] .

وهكذا من خلال التعرف على المصطلحات التى تستخدم فى هذا العلم يزداد المنهج وضوحًا وتتوفر لدى الباحثين أدوات البحث والاستنباط ... بالإضافة إلى معرفة مكانة العقل فى كل خطوة من خطوات المنهج وهذا مطلوبنا فى هذا البحث .

وعلى هذا يتسع البحث بهدف البيان والتوضيح الذى يغلق أمام الرافضين لدور العقل كل باب .

٦ - يقدم أبو إسحاق الشاطبى بيانًا حول المنهج فى علم أصول الفقه فيقول : « المقدمة الأولى أن أصول الفقه فى الدين قطعية لا ظنية ، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة ، وما كان كذلك فهو قطعى ، بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع . وبيان الثانى من أوجه :

أحدها : أنها ترجع . إما إلى أصول عقلية وهى قطعية ، وإما إلى الاستقراء الكلى من أدلة الشريعة . وذلك قطعى أيضًا ، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما ، والمؤلف من القطعيات قطعى ، وذلك أصول الفقه .

الثانى : أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلى ، إذ الظن لايقبل فى العقليات، ولا إلى كلى شرعى ، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة ، لأنه الكلى الأول وذلك غير جائز عادة ... وأيضًا لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها ، وهى لاشك فيها ، ولجاز تغييرها وتبديلها ، وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤ ، ١٥ .

الثالث : أنه لو جاز جعل الظنى أصلاً فى أصول الفقه لجاز جعله أصلاً فى الدين ، وليس كذلك باتفاق ، فكذلك هنا ، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين ، وإن تفاوتت فى المرتبة فقد استوت فى أنها كليات معتبرة فى كل ملة ، وهى داخلة فى حفظ الدين من الضروريات [١].

المقدمة الثانية : إن المقدمات المستعملة فى هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لاتكون إلا قطعية ، لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع فى المطالب المختصة به ، وهذا بين ، وهى :

إما عقلية : كالراجحة إلى أحكام العقل الثلاثة : الوجود والجواز والاستحالة .

وإما عادية : وهى تتصرف ذلك التصرف أيضًا ، إذ من العادى ما هو واجب فى العادة أو جائز أو مستحيل .

وأما سمعية : وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة فى اللفظ ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة ، أو من الأخبار المتواترة فى المعنى ، أو المستفاد من الاستقراء فى موارد الشريعة ، فإذا الأحكام المتصرفة فى هذا العلم لاتعدوا الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة[٢] .

المقدمة الثالثة : « الأدلة العقلية إذا استعملت فى هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية ، أو معينة فى طريقها ، أو محققة لمناطها ، أو ما أشبه ذلك ، لا مستقلة بالدلالة ، لأن النظر فيها نظر فى أمر شرعى ، والعقل ليس بشارع [٣].

المقدمة الرابعة : كل مسألة مرسومة فى أصول الفقه لاينبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية ، أو لاتكون عونًا فى ذلك ، فوضعها فى أصول الفقه عارية ، والذى يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، ومحققًا للاجتهاد فيه ، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له . ولايلزم على هذا أن يكون كل ما أنبنى عليه فرع فقهى من جملة أصول الفقه ، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه : كعلم النحو ، واللغة، والاشتقاق ، والتصريف والمعانى ، والبيان ، والعدد ، والمساحة ، والحديث ، وغير ذلك من

---

(١) الشاطبى : الموافقات ، جـ ١ ، دار الفكر العربى ، ص ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٤ .

العلوم التى يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبنى عليها من مسائله ، وليس كذلك ، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله ، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لاينبنى عليه فقه فليس بأصل له » [١].

المقدمة الخامسة : « كل مسألة لا ينبنى عليها عمل فالمخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعى ، وأعنى بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو المطلوب شرعًا » [٢].

المقدمة السادسة : أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبى يليق بالجمهور ، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور وإن فرض تحقيقًا .

فأما الأول : فهو المطلوب المنبه عليه ، كما إذا طلب معنى الملك فقيل : إنه خلق من خلق الله يتصرف فى أمره ، أو معنى الإنسان ، فقيل : إنه هذا الذى أنت من جنسه ، أو معنى التخوف ، فقيل : هو التنقص ، أو معنى الكوكب فقيل : هذا الذى نشاهده بالليل ، ونحو ذلك . فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبى حتى يمكن الامتثال .

وأما الثانى : وهو ما لا يليق بالجمهور ، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له ، لأن مسالكه صعبة المرام ، وما جعل عليكم فى الدين من حرج . كما إذا طلب معنى الملك، فأحيل به إلى معنى أغمض منه وهو : « ماهية مجردة عن المادة أصلاً » ، أو يقال : هو جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلى » أو طلب معنى الإنسان ، فقيل : « هو الحيوان الناطق المائت » ، أو يقال : ما الكوكب ؟ فيجيب : بأنه جسم « بسيط » كرى ، مكانه الطبيعى نفس الفلك من شأنه أن ينير ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » أو سئل عن المكان، فيقال : « هو السطح الباطن من الجرم الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى » وما أشبه ذلك من الأمور التى لاتعرفها العرب ، ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة فى طلب تلك المعانى . ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلف به[٣] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٦ ، ٥٧ .

المقدمة السابعة : « كل علم شرعى فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى ، لا من جهة أخرى ، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى . فبالتبع والقصد الثانى ، لا بالقصد الأول » (١).

المقدمة الثامنة : العلم الذى هو العلم المعتبر شرعًا – أعنى الذى مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق – هو العلم الباعث على العمل الذى لايخلى صاحبه جاريًا مع هواه كيفما كان ، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه ، الحامل له على قوانينه طوعًا أو كرهًا ومعنى هذه الجملة أن أهل العلم فى طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : الطالبون له ولما يحصلوا على كماله بعد ، وإنما هم فى طلبه فى رتبة التقليد .

المرتبة الثانية : الواقفون منه على براهينه ، ارتفاعًا عن حضيض التقليد المجرد ، واستبصار فيه ، حسبما أعطاه شاهد النقل ، الذى يصدقه العقل تصديقًا يطمئن إليه ، ويعتمد عليه ، إلا أنه بعد منسوب إلى العقل لا إلى النفس ، بمعنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للإنسان ، وإنما هو كالأشياء المكتسبة ، والعلوم المحفوظة ، التى يتحكم عليها العقل، وعليه يعتمد فى استجلابها ، حتى تصير من جملة مودعاته .

المرتبة الثالثة : الذين صار لهم العلم وصفًا من الأوصاف الثابتة ، بمثابة الأمور البديهية فى المعقولات الأول ، أو تقاربها ، ولا ينظر إلى طريق حصولها ، فإن ذلك لا يحتاج إليه (٢).

المقدمة التاسعة : من العلم ما هو من صلب العلم ، ومنه ما هو ملح العلم ، لا من صلبه ، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه ، فهذه ثلاثة أقسام :

القسم الأول : هو الأصل والمعتمد ، والذى عليه مدار الطلب ، وإليه تنتهى مقاصد الراسخين ، وذلك ما كان قطعيًا أو راجعًا إلى أصل قطعى ، والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه . ولذلك كانت محفوظة فى أصولها وفروعها كما قال الله تعالى { إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون } . لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التى بها يكون صلاح الدارين :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٩ ، ٧٠ .

وهى الضروريات والحاجيات ، والتحسينات ، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها . وهى أصول الشريعة . وقد قام البرهان القطعى على اعتبارها . وسائر الفروع مستندة إليها . فلا إشكال فى أنها علم أصل ، راسخ الأساس ، ثابت الأركان .

هذا . وإن كانت وضعية لا عقلية ، فالوضعيات قد تجارى العقليات فى إفادة العلم القطعى ، وعلم الشريعة من جملتها ، إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها ، حتى تصير فى العقل مجموعة فى كليات مطردة ، عامة ثابتة ، غير زائلة ولا متبدلة ، وحاكمة غير محكوم عليها ، وهذه خواص الكليات العقليات . وأيضًا فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود ، وهو أمر وضعى ، لا عقلى ، فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار ، وارتفع الفرق بينهما .

والقسم الثانى : « وهو المعدود فى ملح العلم لا فى صلبه مالم يكن قطعيًا ، ولا راجعًا إلى أصل قطعى ، بل إلى ظنى ، أو كان راجعًا إلى قطعى إلا أنه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص (العموم والأطراد ، الثبوت من غير زوال كون العلم حاكمًا لا محكومًا عليه) أو أكثر من خاصة واحدة ، فهو مخيل ، ومما يستفز العقل ببادىء الرأى والنظر الأول ، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ، ولا بمعنى غيره ، فإذا كان هكذا صح أن يعد فى هذا القسم » .

والقسم الثالث : « وهو ما ليس من الصلب ، ولا من الملح ، مالم يرجع إلى أصل قطعى ولا ظنى ، وإنما شأنه أن ينكر على أصله أو على غيره بالإبطال ، مما صح كونه من العلوم المعتبرة ، والقواعد المرجوع إليها ، فى الأعمال والاعتقادات ، أو كان مناهضًا إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة . فهذا ليس بعلم ، لأنه يرجع على أصله بالإبطال ، فهو غير ثابت ولا حاكم ، ولا مطرد أيضًا ، ولا هو من ملحه ، لأن الملح هى التى تستحسنها العقول ، وتستملحها النفوس ، إذ ليس يصحبها منفر ، ولا هى مما تعادى العلوم ، لأنها ذات أصل مبنى عليه فى الجملة . بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شىء من ذلك [١].

المقدمة العاشرة : « إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا ، ويتأخر العقل فيكون تابعًا ، فلا يسرح العقل فى مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل » [٢].

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٧ .

المقدمة الحادى عشرة : « لما ثبت أن العلم المعتبر شرعًا هو ما ينبنى عليه عمل ، صار ذلك منحصراً فيما دلت عليه الأدلة الشرعية ، فما اقتضته فهو العلم الذى طلب من المكلف أن يعلمه فى الجملة . وهذا ظاهر وإنما الشأن إنما هو فى حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعى » [(١)].

المقدمة الثانية عشرة : « من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام » [(٢)].

المقدمة الثالثة عشرة : كل أصل عملى يتخذ إمامًا فى العمل فلا يخلو إما أن يجرى به العمل على مجارى العادات فى مثله ، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط ، أو لا . فإن جرى فذلك الأصل صحيح ، وإلا فلا » [(٣)].

بهذه القواعد حدد الشاطبى منهج علم أصول الفقه الذى لايجوز لأحد أن يشذ عنه فى طلبه ولا يخفى على الناظر فى هذه المقدمات مكانة العقل ودوره . صحيح العقل هنا تابع للنص المنقول . إلا أن الاستشهاد بالنص وفهمه واعتباره دليلاً يخضع لمقاييس العقل ولا ينفك عنها بحال من الأحوال .

وبعرض أصول الفقه مفهومه وموضوعه وغايته وشرفه ومنهجه نكون قد قدمنا تعريفًا شاملاً بالمقصود من علوم أصول الدين عقيدة وشريعة . وهو ما يدور عليه النظر فى هذا الفصل ومن الواضح منذ البداية أننا نحاول أن نتتبع مسار العقل ومكانته عند الأصوليين . ذلك بغرض التأكيد على أن العقيدة الصحيحة والشريعة الحقة لا غنى للعقل فى بنائهما ذلك مقرر ثابت عند علماء الأصول . ولعله مما يزيد الأمر وضوحًا التوقف عند مفهوم العقل ومراتبه عند هؤلاء .

ثالثًا : مفهوم العقل ومكانته عند علماء أصول الدين : إذا كان علم أصول الدين من العلوم الدينية إلا أن منهج البحث فى مسائلة قائم على النظر العقلى ولقد كان المعتزلة أول من

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٩ .

أدخلوا دلالة العقول في هذا العلم . حيث أنهم من بين الفرق الإسلامية أول من أشادوا بالعقل، فجعلوه الفيصل في أمر الإيمان والعقيدة [١].

وقد قال بشر بن المعتمر في مدح العقل :

لله در العقل من رائد	وصاحب في العسر واليسر
وحاكم يقضي على غائب	قضية الشاهد للأمر
وإن شيئًا بعض أفعاله	أن يفصل الخير من الشر
بذي قوى ، قد خصه ربه	بخالص التقديس والطهر [٢]

« وقد اتفق المعتزلة على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع والحسن والقبيح يجب معرفتها بالعقل »[٣]. هكذا طرح المعتزلة على بساط البحث فعاليات جديدة لم تكن مألوفة « فالعقل يزدهر . فاعلية الحوار ، وإقصاء النتائج القبلية ، والبدء بالبحث . الفحص ، المراجعة ، النقد ، هي الشعارات الجديدة ، التي خلق المعتزلة تطبيقاتها العملية لتكون في خدمة الإنسان ، ومن أجل فهم الكون ، والكشف عن أوجه التماثل والاختلاف والعلاقات المتبادلة ، واستقصاء الأسباب ، ومحاولة الانتقال من الحقائق الفردية إلى الحقائق العامة . ومن المعرفة المبنية على حقائق متفرقة إلى معرفة أرقى للارتباطات القائمة بينهما »[٤] . إنهم بذلك يمثلون ثورة العقل في الفكر العربي الإسلامي . ثورة من الداخل «ولاشك أنهم لم يتخلوا عن العقل وعن التفكير العقلاني إلى حد كبير جداً »[٥] . لذلك انساق التفكير الإسلامي فيما بعد باتجاه العقل . وبدأ رجال الفكر يعمدون إلى تأويل كثير من نصوص القرآن والحديث الصحيح . إذا تعارضت في ظاهرها مع نظر العقل . صحيح كان هناك تفاوت بين فرقة وأخرى في التعويل على العقل إلا أنهم جميعًا لم يغفلوا دور العقل .

---

(١) د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، ص ١٣١ .

(٢) الجاحظ : الحيوان ، جـ ٦ ، ص ٢٩٢ .

(٣) د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين جـ ١ ، دار العلم للملايين ، بيروت سنة ١٩٧١ ، ص ٤٨ .

(٤) عبد الستار الراوي : فلسفة العقل ، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد سنة ١٩٨٦، ص٧ .

(٥) د. عاطف العراقي : ثورة العقل ، دار المعارف سنة ١٩٧٦ ، ص ١٨ .

بل قدروه حق قدره . وإذا حاولنا تتبع مسار العقل ودوره نقول : إن أول من صنّف فى علم الكلام واصل بن عطاء وهو أول من قال : « الحق يعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق ، وخبر مجتمع عليه ، وحجة عقل ، وإجماع »[1] . وهو هنا يقرر بحجية العقل فى معرفة الحقيقة ، وقد توسع رجال الاعتزال فى إبراز دور العقل ومكانته فقدم ثمامة بن أشرس المعرفة العقلية على المعرفة السمعية وأدرك أبو الهذيل العلاف علاقة العقل بالشعور أو الوعى . وقد قدم القاضى عبد الجبار فى كتابه المغنى عرضًا شاملاً يؤكد موقف المعتزلة من الفكر والذى يعد العقل مصدراً أساسيًا فى البناء المعرفى الذى سعى المعتزلة إلى تقديمه والتأكيد على أهميته . حتى أن جميع المعارف لا تصح إلا به . ويكفى للدلالة على ما نقوله أنهم قرروا أن أول واجب على المكلف النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى . يقول القاضى عبد الجبار : « إن سأل سائل فقال : ما أول ما أوجب الله عليك ؟ فقل النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يُعْرَف ضرورة ، ولا بالمشاهدة ، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر »[2]. وإذا كان النظر أول الواجبات . فما المقصود بالنظر يقول القاضى : « أن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة » من هذه المعانى قوله : « قد يذكر ويراد به التفكير بالقلب ، قال الله تعالى : { أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت } أفلا يفكرون فى خلقها ... ثم إن النظر بالقلب له أسماء من جملتها : التفكير والبحث ، والتأمل ، والتدبر ، والروية وغيرها . وهو على قسمين :

أحدهما : النظر فى أمور الدنيا ، كالنظر فى العلاجات ، والتجارات .

والثانى : النظر فى أمور الدين ، وذلك أيضًا عى قسمين :

(أ) النظر فى الشبه لتحل .

(ب) النظر فى الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة ، وهذا هو النظر المقصود ثم يبين بعد ذلك حقيقة كل من الفكر والمعرفة . فيقول :

الفكر : هو المعنى الذى يوجب كون المرء متفكراً والواحد منا يجد هذه الصفة من نفسه ويفصل بين أن يكون متفكراً أو بين أن لايكون متفكراً وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه .

---

(١) أبو الهلال العسكرى : الأوائل ، تحقيق د. محمد السد الوكيل ، دار البشير ، ص ٢٧٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبه ، سنة ١٩٦٥ ، ص ٣٩ .

حقيقة المعرفة : والأصل فى ذلك ، أن المعرفة والدراية والعلم نظائر : ومعناها : ما يقتضى سكون النفس ، وثلج الصدر ، وطمأنينة القلب .

ومن المسائل التى عرض لها المعتزلة فى هذا الباب وتؤكد أيضًا على منهجهم العقلى . القول فى أنواع الدلالة وكون معرفة الله لا تنال إلا بالعقل من ذلك قولهم : فاعلم : أن الدلالة أربعة ، حجة العقل ، والكتاب ، والسنة والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل . فإن قيل : ولم قصرتم الأدلة على هذه الأربعة ، ثم لم قلتم إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقول ؟

قلنا أما الأول : فلأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله العلم بالغير ، وهذه حال هذه الأربعة دون ما عداها [١].

ومن المسائل التى طرحها المعتزلة قولهم فى حاجة المكلف إلى العقل والعلم ليحسن تكليفه. يقول القاضى عبد الجبار : « اعلم أن المكلف كما يحتاج أن يكون ممكنًا من إحداث الفعل بالقدرة والآلات ليصح منه إذا ما كلف ، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالمًا بما كلف وبصفاته ، والفصل بينه وبين غيره ليصح أن يقصد إلى إحداثه ، وليصح أن يعلم أنه قد أدى ما كلف ، وإن كان العلم بذلك الشىء مما لايكون إلا ضروريًا فلابد من أن يخلقه تعالى فيه ، وإن صح كونه مكتسبًا حسن من القديم - تعالى - أن يمكنه منه ليصبح أن يعلم ويؤدى ما علمه ، على الوجه الذى كلف . ولذلك قلنا : إن المكلف يجب كونه عالمًا بما كلف ، أو ممكنًا من معرفته إذا كان ما كلفه مما يصح أن يؤديه على الوجه الذى كلف ، وإن لم يعلمه بعينه بأن يعلم سببه ، فيكون علمه بسببه كالعلم به فى أنه يحسن أن يكلف معه . فأما العقل فإن المكلف يحتاج إليه ، لأن به يعلم الكثير مما كلف ، نحو وجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم ، وحسن الإحسان ، ويتوصل به إلى العلم بسائر ما كلفه عقلاً وسمعًا مما طريقه الاستدلال ، لأنه لا يصح منه أن ينظر فى الأدلة إلا وهو كامل العقل وعالم بالأدلة على الوجه الذى تدل ، ويحتاج إليه فى أداء الأفعال أجمع ، لأنه متى لم يكن عاقلاً لم يصح أن يؤديها على الوجه الذى يستحق بها الثواب والعقاب » [٢]. إن العلم والعقل على هذا النحو هما مناط التكليف ... فالجهل يقدح فى صحة التكليف وكذلك فساد العقل يسقط التكليف .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤ ومابعدها .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١١ التكليف ، تحقيق : محمد على النجار . د. عبد الحليم النجار ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة سنة ١٩٦٥م ، ص ٣٧١ - ٣٧٥ .

ما العقل إذن عند المعتزلة ؟ لقد سبق القول بأن المعتزلة أخضعوا بحثهم لأحكام العقل ومنطقه المفضى إلى اليقين ، فلقد كانت النزعة العقلية هى الغالبة على تفكيرهم وأساليبهم . يقول الجاحظ : « ولعمرى أن العيون لتخطىء . وإن الحواس لتكذب ، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل ، إذا كان زمامًا على الأعضاء ، وعياراً على الحواس »[1]. « وللأمور حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقول . والعقل هو الحجة »[2] . حجة الله على الناس ، وحجة الناس على الناس ، وحجة على نفسه ، فالإنسان موثوق بالعقل، إن أهمله أو استبعده ، سقط فى الخرافة وانغمس فى التافه من الأمور والعقل هو العاصم للسان والقامع للهوى » ، وإنما سمى العقل عقلاً وحجراً ، قال تعالى : { هل فى ذلك قَسَمٌ لِذِى حِجْر } « الفجر : ٥ » ، لأنه يزم اللسان ويخطئه ويشكله ويربثه ، ويقيد الفضل ويعقله عن أن يمضى فرطًا فى سبيل الجهل والخطأ والمضرة ، كما يعقل البعير ، ويحجر على اليتيم » [3]. فالعقل هو المرجع الذى يرجع إليه والقوة التى يستدل بها وهو صاحب الحكم القاطع والرأى المرشد « فلا تذهب إلى ما تريك العين ، واذهب إلى ما يريك العقل»[4]. ذلك أن الإنسان بعقله ، يقول الجاحظ : « وخرجت نسيج وحدك ، أوحديًا فى عصرك ، حكمت وكيل الله عندك – وهو عقلك – على هواك ، وألقيت إليه أزمة أمرك ، فسلك بك طريق السلامة ، واسلمك إلى العاقبة المحمودة ، وبلغ بك من نيل اللذات أكثر مما بغوا ، ونال بك من الشهوات أكثر مما نالوا ، وصرفك من صنوف النعم أكثر مما تصرفوا ، وربط عليك من نعم الله التى حولك ما أطلقه من أيديهم إيثار اللهو ، وتسليط الهوى على أنفسهم ، فخاض بهم سبل تلك اللجج ، واستنقذك من تلك المعاطب ، وأخرجك سليم الدين ، وافر المروءة ، كثير الثراء بين الجدة وذلك سبيل من كان ميله إلى الله تعالى أكثر من ميله إلى هواه » . «والذى صير الإنسان إلى استحقاق قول الله عز وجل : { وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى السموات وَمَا فِى الأرضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إنَّ فِى ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفكَّرُون } « الجاثية : ١٣ »

(١) الجاحظ : رسائل الجاحظ جـ ٢ ، التربيع والتدوير ، تحقيق : عبد السلام هارون ، الخانجى ، القاهرة سنة ١٩٧٩ ، ص ٥٨ .

(٢) الجاحظ : الحيوان جـ ١ ، ص ٢٠٧ .

(٣) الجاحظ : رسائل الجاحظ جـ ١ ، كتمان السر وحفظ اللسان ، ص ١٤١ .

(٤) الجاحظ : الحيوان ، جـ ١ ، ص ٢٠٧ .

ليس هو الصورة ، وأنه خلق من نطفة وأن أباه خلق من تراب ، ولا أنه يمشي على رجليه ، ويتناول حوائجه بيديه، لأن هذه الخصال كلها مجموعة في البُلهِ والمجانين والأطفال والمنقوصين[1] .

والفرق الذى هو الفرق إنما هو الاستطاعة والتمكين وفى وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة ... فلم أعطاه العقل ، إلا للاعتبار والتفكير ؟ ولم أعطاه المعرفة ، إلا ليؤثر الحق على هواه ؟ ! ولم أعطاه الاستطاعة ، إلا لإلزام الحجة ؟!» [2]. فالإنسان بعقله لا بأعضاء جسمه، والإنسان بعقله يعتبر ويعرف ويفصل بين الحق والباطل فهو ميزان الأعمال والأقوال وضابط النفس والحارس للحياة ، فى إيقاع يوازن بين الطبيعة والعقل دون أن يطغى جانب على الآخر « متى قويت الطبيعة على العقل أو هنته وغيرته ، ومتى توهن وتغير تغيرت المعانى فى وهمه ، وتمثلت له على غير حقيقتها ، ومتى كان كذلك كل عن إدراك ما عليه فى العاقبة ، وزينت له الشهوات ركوب ما فى العاجلة ... ومتى أيضًا فضلت قوى عقله على قوى طبائعه أو هنت طبائعه ، ومتى كانت كذلك آثر الحزم والآجلة على اللذة العاجلة ، طبعًا لايمنع منه ، وواجبًا لايستطيع غيره »[3]. مجموع من الخبرات والتجارب والقدرات والمعارف وعلى ذلك صح تعريفهم العقول بقولهم : « اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة ، متى حصلت فى المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف . فإن قيل : لم قلتم ذلك وفى الناس من يجعل العقل جوهراً ، وفيهم من يقول : إنه آلة وفيهم من يقول إنه حاسة . وفيهم من يجعله قوة ؟ قيل له : الذى يدل على ما قلناه أنه متى حصل فى الإنسان هذه العلوم المخصوصة حصل عقلاً وإن فقد غيرها . ومتى وجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلاً . فعلمنا بأنها العقل دون غيرها ، وبهذه الطريقة نعلم تغاير المعانى واختلافها ، وكون المعنى واحد وإن اختلفت العبارات »[4]. وهكذا يقدم المعتزلة تصوراً عامًا عن العقل دوره ووظيفته وأهميته وشرفه وهم فى كل هذا لا يقولون بدعًا من القول أو بهتانًا من الكلام ، لأن الاتجاه العام عند الأصوليين فى عصرهم كان اتجاه عقلانى ، صحيح تتفاوت

---

(١) الجاحظ : الرسائل جـ ١ ، المعاش والمعاد ، ص ٩٢ .

(٢) الجاحظ : الحيوان ، جـ٥ ، ص ٥٤٢ ، ٥٤٣ .

(٣) الجاحظ : الرسائل ، جـ ٤ ، ص ٥٨ .

(٤) القاضى عبد الجبار ، المغنى جـ ١١ ، ص ٣٧٥ .

درجات العقل بين فريق وآخر إلا أن العقل قاسم مشترك بين الجميع ودليلنا على ذلك ماورد في أقوال هؤلاء عن العقل .

قال الأشعرى فى تعريف العقل : « هو علم مخصوص فلا فرق بين العلم والعقل إلا بالعموم والخصوص » [١].

ويقول أبو منصور الماتريدى : « ثم أصل مما يعرف به الدين - إذ لابد أن يكون لهذا الخلق من دين يلزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه وجهان : أحدهما السمع والآخر العقل، وبعد أن يشرح ضرورة السمع يتحدث عن العقل فيقول : « وأما العقل فهو أن كون هذا العالم للفناء خاصة ليس بحكمة ، وخروج كل ذى عقل - فعله - عن طريق الحكمة قبيح عنه ، فلا يحتمل أن يكون العالم - الذى العقل منه جزء - مؤسسًا على غير الحكمة أو مجعولاً عبثًا . وإذا ثبت ذلك دل أن إنشاء العالم للبقاء لا للفناء . ثم كأن العالم بأصله مبينًا على طبائع مختلفة ووجوه متضادة ، وبخاصة الذى هو مقصود من حيث العقل الذى يجمع بين المجتمع ويفرق بين الذى حقه التفريق ، وهو الذى سمته الحكماء العالم الصغير » [٢].

يقول أبو منصور البغدادى : « اعلموا أن العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال وعلى حدوث العالم وتناهيه وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلاً وعلى إثبات صانعه وتوحيده وصفاته وعلى جواز بعثة الرسل من غير وجوب لذلك وعلى جواز تكليف العباد » [٣].

يقول الباقلانى : فإن قال قائل : فعلى كم وجه ينقسم الاستدلال ؟ قيل له : على وجوه يكثر تعدادها فمنها أن ينقسم الشيء فى العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها فى الصحة والفساد ، فيبطل الدليل أحد القسمين ، فيقضى العقل على صحة ضده ، وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام صحح العقل الباقى منها لا محالة ... والدليل هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس ومالا يعرف باضطرار ، وهو الذى ينصب من الأمارات ، ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس ... وهو المستدل به ، وهو الحجة »[٤] .

---

(١) أبو البقاء : الكليات ، جـ ٣ ، ص ٢١٧ .

(٢) الماتريدى : التوحيد ، تحقيق د. فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية ، ص ٤ .

(٣) البغدادى : أصول الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة ١٩٨١م ، ص ٢٠٢ .

(٤) الباقلانى : التمهيد ، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧ ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

يقول الجويني : الأدلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى مالا يعلم في مستقر العادة اضطراراً ، وهي تنقسم إلى العقلي والسمعي .

وأما العقلي من الأدلة : فما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها ، ولايتقرر في العقل تقدير وجود غير دال على مدلوله ، كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتض يخصه بالوجود الجائز ، وكذلك الاتقان والتخصيص الدالان على علم المتقن وإرادة المخصصين .

والسمعي هو : الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه »[١] .

ويقول عن العقل : « العقل علوم ضرورية . والدليل على أنه من العلوم الضرورية استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم ... غرضنا أن نتعرض للعقل المشروط في التكليف ، إذ العاري منه لا يحيط علمًا بما يكلف . فإذا افتقر التكليف إلى إحاطة المكلف بما كلف ، ولا يحيط بذلك إلا بعد حصول علوم بمعلومات هي أصول النظر ، ولايتقدم الوصول إلى العلم بالتكليف دونها ، فقصدنا ضبط تلك العلوم التي نشترط تقديمها على ابتداء النظر، وسمينا عقلاً ، وتبيين الغرض من العقلي بدرأ السؤال . ولسنا نفكر كون العقل من الألفاظ المشتركة المنقسمة إلى معان ... وليس العقل من العلوم النظرية ، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل ... وليس العقل جملة العلوم الضرورية ... إن العقل بعض من العلوم الضرورية وليس كلها ، وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال ، كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه ، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل ، فهو العقل »[٢] .

خلاصة القول أن جميع الفرق الإسلامية بلا استثناء تضع العقل على رأس الفضائل والقوى الإنسانية . وتثبت له دوراً في المعرفة والعلم بل وفي أخص خصائص المعرفة ، فالكل مجمع على أن معرفة الله أول الواجبات وهي تتم بدلالة العقول .

فالعقل عند أهل السنة : مدرك للكليات والجزيئات معًا لا يحتاج إلى الحواس الباطنة حتى يدرك الجزيئات .

وعلى هذا النحو نقول إن علماء أصول الدين قدروا العقل حق قدره وأقاموا الكثير من مسائل بحثهم على العقل . وهو ما قصدنا إليه .

---

(١) الجويني : الإرشاد ، تحقيق د. محمد يوسف موسى ، د. على عبد الحميد ، الخانجي ، سنة ١٩٥٠م، ص ٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦ .

رابعًا : الاتجاه العقلى ومظاهره عند علماء أصول الفقه : علم أصول الفقه علم منهجى حيث أنه يضع منهج البحث فى الأحكم الشرعية والأصل فيه الدلالة ودلالة العقل لا تتعارض مع الدلالة السمعية وذلك واضح تمام الوضوح منذ عصر النبوة ثم عصر الخلافة الراشدة .
ودليلنا على ذلك :

١ - روى معاذ بن جبل رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بما فى كتاب الله . قال : (فإن لم يكن فى كتاب الله ؟) . قال : فبسنة رسول الله ﷺ . قال : (فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟) قال : اجتهد رأى ولا آلو . قال معاذ : فضرب رسول الله ﷺ صدرى ثم قال : (الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى الله ورسوله) ولا يخفى أن هذا الحديث إقرار من رسول الله بأن الاجتهاد بالرأى مصدر أساسى من مصادر التشريع مع الكتاب والسنة .

٢ - كتب عمر إلى قاضية بالبصرة أبى موسى الأشعرى : (الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنة أعرف الأشباه والأمثال ، وقس الأمور عند ذلك) وفى ذلك بيان واضح عن الفاروق العادل عن ضرورة إعمال الاجتهاد والرأى . والقياس واحد من طرق الاجتهاد .

٣ - عن بشر بن سعيد عن أبى قيس مولى عمرو بن العاص : أنه سمع رسول الله يقول : (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر) ولا يخفى ما فى هذا القول من الأمر بالاجتهاد والتشجيع عليه وعدم الخوف من الوقوع فى الخطأ .

ويلاحظ فى الأدلة الشرعية أمران :

١ - أنها نوعان : نقلى وعقلى : فالنقلى الكتاب والسنة ، والعقلى الاجتهاد فرديًا كان أو جماعيًا .

وكل واحد من النوعين مفتقر إلى الآخر ، لأن الاستدلال بالمنقول لابد فيه من النظر والتدبر بالعقل ، والأدلة العملية لاتعتبر شرعًا إلا إذا استندت إلى النقل .

٢ - أنها لا تنافى قضايا العقول ، لأن العقل هو مناط التكليف ، ولهذا يسقط التكليف عند ارتفاعه ، وتكليف العاقل بما ينافى العقل ، كتكليف غير العاقل ، بل هو أثقل عبئًا ، وأعظم وزراً ، وأشد بلاءً [1]. فالعقل كما يتضح محوراً أساسيًا من محاور التشريع وأصلاً

---

(١) على حسب الله : أصول التشريع الإسلامى ، دار المعارف ،ص ١٥ ، ١٦ .

ثابتًا من أصوله . وقد أقر علماء الأصول القياس والاجتهاد وأثبتوا للمعارضين أن الاجتهاد والقياس من الدين . يقول القاضى عبد الجبار : « ... ولهذه الجملة قلنا فى القياس والاجتهاد أنهما من الدين ، واستجهلنا من قال : كيف يكون دليل من الدين ، وهى فعل القايس ، لأن هذا الرجل ظن أن الدين لايصح أن يكون من فعل المكلف ، ولم يعلم أنه لايجوز أن يكون إلا فعل المكلف ، كما أن العبادة لا تكون إلا فعله ، وظن أيضًا أنه إذا كان فعلاً للمكلف لم يعرف به الحكم ، وهذا جهل عظيم ، لأن العالم إنما يعرف الأحكام الشرعية فى الفروع والأصول بفكره ونظره ، وإن كان لابد من منظور فيه »[(١)]. وأساسًا التكليف هو العقل والفهم ، فالعقل المدرك الفاهم هو عماد التكليف ولقد تأسس على قولهم بالقياس والاجتهاد بالرأى أن فردوا للقياس مسائل بحثوها وللاجتهاد مسائل أيضًا قدموا لها وعمقوا البحث فى دراستها من ذلك قولهم فى القياس :

القياس : لقد جمع الإمام الشافعى بين القياس والاجتهاد . حيث يقول : قال : فما القياس؟ أهو الاجتهاد ؟ أم هما مفترقان ؟ قلت : هما إسمان لمعنى واحد . قال : فما جماعهما ؟ قلت : كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم ، اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد القياس ...

والقياس من وجهين :

أحدهما : أن يكون الشىء فى معنى الأصل ، فلا يختلف القياس فيه . وأن يكون الشىء له فى الأصول أشباه ، فذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبهًا فيه . وقد يختلف القايسون فى هذا[(٢)] والمقصود من إيراد قول الإمام الشافعى إثبات كون القياس حجة فى الشرع وأنه من الأصول التى لا يصح حولها الاختلاف . ويقدم الرازى العديد من المسائل حول القياس منها :

المسألة الأولى : فى حد القياس : وقد ذكر أكثر من حد فيقول : أسد ما قيل فى هذا الباب تلخيصًا وجهان :

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٧ ، الشرعيات ، تحقيق أمين الخولى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٤ ، ص ٢٧٨ .

(٢) الإمام الشافعى : الرسالة ، ص ٤٧٩ .

الأول : ماذكره القاضى أبو بكر واختاره جمهور المحققين منا : أنه حمل معلوم فى إثبات حكم لهما ، أو نفيه عنهما ، بأمر جامع بينهما : من إثبات حكم أو صفة ، أو نفيهما عنهما.

التعريف الثانى : ما ذكره أبو الحسين البصرى وهو : أنه تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد .

وأظهر منه أن يقال : إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما فى علة الحكم عند المثبت[١] .

أما عن إثبات حجية القياس فيقول : « اختلف الناس فى القياس الشرعى فقالت طائفة : العقل يقتضى جواز التعبد به فى الجملة . وقالت طائفة : العقل يقتضى المنع من التعبد به . والأولون قسمان : منهم من قال . وقع التعبد به ، ومنهم من قال لم يقع . أما من اعترف بوقوع التعبد به فقد أتفقوا : على أن السمع دل عليه . ثم اختلفوا فى ثلاثة مواضع :

أحدها : أنه هل فى العقل ما يدل عليه ؟ فقال القفال منا - أى الأشاعرة - وأبو الحسين البصرى من المعتزلة : العقل يدل على وجوب العمل به . وأما الباقون منا ومن المعتزلة فقد أنكروا ذلك .

وثانيهما : أن أبا الحسين البصرى زعم أن دلالة الدلائل السمعية عليه ظنية ، والباقون قالوا قطعية .

وثالثهما : القاشانى والنهروانى ذهبا إلى العمل بالقياس فى صورتين :

إحداهما : إذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ ، أو بإيمائه .

والثانية : كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفف[٢].

أما جمهور العلماء : فقد قالوا بسائر الأقيسة .

والذى نذهب إليه وهو قول الجمهور من علماء الصحابة والتابعين أن القياس حجة فى الشرع لنا : الكتاب والسنة والإجماع والمعقول[٣]. هذا عن القياس . فماذا عن الاجتهاد :

---

(١) الرازى : المحصول جـ ٢ ، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٢) وذلك فى قوله تعالى « ولا تقل لهما أف » فى معاملة الوالدين .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤٥ وما بعدها .

الاجتهاد : « الاجتهاد فى اللغة عبارة عن استفراغ الوسع فى تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ... وأما فى اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية على وجهه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه »[١]. «وهذا باب يختص بتكليفه العلماء لأنه من فروضهم ، وكثير من الأحكام الشرعية يتصل بذلك»[٢] « وأما ما فيه الاجتهاد : فما كان من الأحكام الشرعية دليله ظنى .. لأن المخطىء فيها لا يعد آثمًا » [٣]. أما عن كون النبى ﷺ متعبداً بالاجتهاد : « قال : أحمد بن حنبل والقاضى أبو يوسف أنه كان متعبداً به ، وقال أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم إنه لم يكن متعبداً به ، وجوز الشافعى فى رسالته ذلك من غير قطع . وبه قال بعض أصحاب الشافعى والقاضى عبد الجبار وأبو الحسين البصري . ومن الناس من قال : إنه كان له الاجتهاد فى أمور الحروب ، دون الأحكام الشرعية . والمختار جواز ذلك عقلاً ووقوعه سمعًا [٤]. وقد وضعوا للمجتهد شروطًا هى كما يقول الشاطبى : إنما تحصيل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين :

أحدهما : فَهْم مقاصد الشريعة على كمالها .

والثانى : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها [٥].

ويقول الإمام الشوكانى : لابد أن يكون بالغًا عاقلاً قد ثبتت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مآخذها وإنما يتمكن من ذلك بشروط :

الأول : أن يكون عالمًا بنصوص الكتاب والسنة فإن قصر فى أحدهما لم يكن مجتهداً ولا يجوز له الاجتهاد .

الشرط الثانى : أن يكون عارفًا بمسائل الإجماع . حتى لا يفتى بخلاف ما وقع الإجماع عليه .

الشرط الثالث : أن يكون عالمًا بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد فى الكتاب والسنة من الغريب ونحوه .

---

(١) الآمدى : الأحكام ، جـ ٤ ، ص ٢١٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٧ ، ص ٢٧٦ .

(٣) الآمدى : المرجع السابق ، ص ٢٢١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .

(٥) الشاطبى : الموافقات ، جـ ٤ ، ص ١٠٥ .

الشرط الرابع : أن يكون عالمًا بعلم أصول الفقه لاشتماله على نفس الحاجة إليه .

الشرط الخامس : أن يكون عارفًا بالناسخ والمنسوخ بحيث لا يخفى عليه شيء من ذلك مخافة أن يقع في الحكم المنسوخ [١].

نعتقد أنه قد تبين بعد هذا العرض مكانة العقل عند علماء الأصول ودوره في العقيدة والشريعة وكونه حجة على الخلق يلزم اعتبارها في كل موقف وعند كل رأي . ولايجوز بحال من الأحوال إلغاء دور العقل في قضية من قضايا العقيدة والشريعة . ولابد من مواجهة هؤلاء الذين يحاولون اليوم الإيهام بأن العقل يجب أن يتوقف وأن باب الاجتهاد قد أغلق وأن علينا أن نتبع وأن نقلد ما ذهب إليه السابقون . ذلك أن السابقين كانوا من أكثر الدعاة لاستخدام العقل في كل المناشط الشرعية والدنيوية .

إن القائلين بغير ذلك إنما يقللون من قيمة العلم وأهله ويظهرون الإسلام على غير وجهه الصحيح ولو أنهم عقلوا ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله واستوعبوا ما جاء به علماء هذه الأمة من السلف والخلف ما قالوا مقالتهم ولا تعنتوا في الدعوة لها بالإرهاب والتضليل والتزييف .

---

(١) الشوكاني : إرشاد الفحول ، دار المعرفة ، بيروت ، ص ٢٥٠ - ٢٥٣ .

مصادر ومراجع الفصل الثالث :

- **ابن الحاجب** : منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة ١٩٨٥ .
- **ابن خلدون (عبد الرحمن)** : المقدمة ، تحقيق د. على عبد الواحد وافى ، دار الشعب.
- **ابن قدامة** : روضة الناظر وجنة المناظر ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .
- **أبو البقاء** : الكليات ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق .
- **أبو ريده (د. محمد عبد الهادى)** : خطة مقترحة لتجديد علم الكلام ، بحث مقدم إلى الندوة الدولية « نحو علم كلام جديد » يونيو سنة ١٩٩١ .
- **الآمدى** : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، سنة ١٩٧١م.

  الأحكام فى أصول الأحكام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة ١٩٨٣م.
- **الإيجى (عضد الدين)** : المواقف ، عالم الكتب ، بيروت .
- **الباقلانى (أبو بكر)** : التمهيد ، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار الفكر العربى ، سنة ١٩٤٧م .
- **البصرى (أبو الحسين)** : المعتمد فى أصول الفقه ، تقديم الشيخ خليل الميس ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة ١٩٨٣.
- **التفتازانى (سعد الدين)** : شرح العقائد النسفية ، مكتبة المثنى ، بغداد .

  شرح المقاصد ، تحقيق د. عبد الرحمن عميره ، مكتبة الكليات .
- **التهانوى** : كشاف اصطلاحات الفنون ، بيروت .
- **الجاحظ** : رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، الخانجى ، القاهرة سنة ١٩٧٩م.

  الحيوان : تحقيق عبد السلام هارون ، مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، الطبعة الثانية .
- **الجوينى (أبو المعالى)** : الإرشاد ، تحقيق د. محمد يوسف موسى ، د. على عبد الحميد الخانجى ، القاهرة ، سنة ١٩٥٠ .

- **الرازى (فخر الدين)** : المطالب العالية ، تحقيق د. أحمد حجازى السقا ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، سنة ١٩٨٧م.

مناقب الإمام الشافعى ، تحقيق د. أحمد السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، سنة ١٩٨٦.

المحصول فى أصول الفقه ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٩٨٨م .

- **الشافعى (الإمام)** : الرسالة ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، دار التراث القاهرة ، سنة ١٩٧٩م .

- **الشاطبى** : الموافقات ، دار الفكر العربى ، القاهرة .

- **الشوكانى** : إرشاد الفحول ، دار المعرفة ، بيروت .

- **الشيرازى (أبو اسحاق)** : اللمع فى أصول الفقه ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٩٨٥م .

- **طاش كبرى زاده** : مفتاح السعادة ، تحقيق ، كامل كامل بكرى ، عبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

- **عبد الجبار (القاضى المعتزلى)** : المغنى ، أجزاء متفرقة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .

- **عبد الرحمن بدوى (الدكتور)** : مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، سنة ١٩٧١.

- **عبد الستار الراوى (الدكتور)** : فلسفة العقل ، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد سنة ١٩٨٦م.

- **العراقى (دكتور عاطف)** : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، دار المعارف ، سنة ١٩٧٦.

- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف سنة ١٩٧٩م .

- **العسكرى (أبو هلال)** : الأوائل ، تحقيق د. محمد السيد الوكيل ، دار البشير .

- **على حسب الله** : أصول التشريع الإسلامى ، دار المعارف ، القاهرة .

- **الغزالى (أبو حامد)** : الاقتصاد فى الاعتقاد . تحقيق د. عادل العوا ، دار الأمانة، بيروت ، سنة ١٩٦٩م .

- المستصفى ، تحقيق مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، سنة ١٩٦٩م .

- **الفارابى (أبو نصر)** : إحصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين ، الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٨م .

- **الكرماستى** : الوجيز فى أصول الفقه . تحقيق السيد عبد اللطيف كساب ، القاهرة ، سنة ١٩٨٤م .

- **الماتريدى (أبو منصور)** : التوحيد ، تحقيق د. فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية .

- **محمد يوسف موسى (الدكتور)** : القرآن والفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة .

- **مصطفى عبد الرازق (الشيخ)** : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٦٦م .

الفصل الرابع
العقل عند فلاسفة الإسلام

العقل نقطة البداية وفى ذات الوقت نقطة النهاية عند الفيلسوف فمن العقل يبدأ وإليه ينتهى ، وهذا هو الفرق بينه وبين علماء الأصول فالعقل ملازم له غير مفارق . ذلك أن الفلسفة .. تأمل .. خلق مشكلات تساؤل .. محاولة مستمرة للوصول إلى حقائق الأشياء .. وفى ذات الوقت الفلسفة استعداد فكرى يجعل صاحبه قادراً على النفاذ إلى جوهر الأشياء.

وإذا أردنا أن نقف على مفهوم العقل ومكانته عند فلاسفة الإسلام يجب أن نتعرف على أهم تعريفات الفلسفة فى تراثهم الفلسفى .

أولاً : مفهوم الفلسفة ووظيفتها : لقد تأثر فلاسفة الإسلام إلى حد كبير بأرسطو وجاءت تعريفاتهم للفلسفة متوافقة مع تعريفات أرسطو ، وهم فى الحقيقة لم ينكروا ذلك بل أن منهجهم اقتضى ذكر آراء السابقين وعلى رأسهم أرسطو ثم بعد ذلك يقدم الواحد فيهم فكره وجهده الفلسفى .

١ - يقدم الكندى حد الفلسفة فيقول حدها القدماء بعدة حدود :

(أ) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة .

(ب) وحدوها أيضًا من جهة فعلها ، فقالوا ، إن الفلسفة هى التشبه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان - أرادوا أن يكون كامل الفضيلة .

(جـ) وحدوها أيضًا من جهة فعلها ، فقالوا ، العناية بالموت ، والموت عندهم موتان : طبيعى ، وهو ترك النفس استعمال البدن ، والثانى : إماتة الشهوات فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء . اللذة شر فباضطرار أنه إذا كان للنفس استعمالان : أحدهما : حسى والآخر عقلى ، كان مما سمى الناس لذة ما يعرض فى الإحساس لأن التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل .

(د) وحدوها أيضًا من جهة العلة - فقالوا صناعة الصناعات ، وحكمة الحكم .

(هـ) وحدوها أيضًا ، فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه وهذا قول شريف بعيد الغور : مثلاً أقول : إن الأشياء إذا كانت أجسامًا ولا أجسام ، وما لا أجسام إما جوهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهراً لا جسمًا ، فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذى هو لا جسم ، فإذن إذا علم ذلك جميعًا فقد علم الكل ، ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان بالعالم الأصغر .

(و) فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، أنياتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان [١]. ويعلق الدكتور أبو ريده على هذه التعريفات بقوله : «وإذن فالكندى يذكر ستة تعريفات للفلسفة ، وهى تكاد تشمل كل ما قيل فى تعريفها ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكراً صريحًا ، أعنى الفلسفة الأولى التى هى العلم بالموجود بما هو موجود - أى من حيث هو - وتعريف الرواقيين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية » [٢] . ثم يقدم الكندى عرضًا عامًا عن قضايا فلسفية يرى ضرورة الوقوف عندها ومن أهم هذه القضايا .

١ - حد الفلسفة وعلو منزلتها : يقول الكندى : « إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التى حدها : علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف فى عمله إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق ، لأنا نمسك ، ويتصرم الفعل ، إذا انتهينا إلى الحق » [٣].

٢ - معرفة الحق تكون بمعرفة العلة : يقول الكندى ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة . وعلة وجود كل شىء وثباته الحق ، لأن كل ما له أنية له حقيقة ، فالحق ، اضطراراً ، موجود ، إذن الأنيات موجودة [٤].

---

(١) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية (فى حدود الأشياء ورسومها) ، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، د. عبد الأمير الأعسم ، المصطلح الفلسفى عند العرب ، ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٢) د. أبو ريده : المرجع السابق ، هامش ٤ نفس الصفحة .

(٣) الكندى : المرجع السابق « رسالة فى الفلسفة الأولى ، ص ٣٥ » .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

٣ - حد الفلسفة الأولى ، الفيلسوف الكامل : ينتقل الكندى من تعريف الفلسفة بوجه عام إلى تعريف الفلسفة الأولى . فيقول : « وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علمًا تامًا ، إذا نحن أحطنا بعلم علته ، لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، أعنى ما منه مبدأ الحركة ، وإما متممة ، أعنى ما من أجله كان الشىء » [١].

٤ - الفلسفة الأولى وشرفها : يقول الكندى فحق ما سمى علم العلة الأولى : « الفلسفة الأولى » إذ جميع باقى الفلسفة منطو فى علمها ، إذ هى أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشىء الأيقن علمية ، وأول بالزمان إذ هى علة الزمان » [٢].

٥ - اقتناء الحق شرف لطالبه : يقول الكندى : وينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لاشىء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغى بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتى به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق » [٣].

٦ - بين الفلسفة والدين : يقول الكندى : « لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعًا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليهم إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها ، وإيثارها »[٤].

٧ - التفلسف ضرورة حتى بالنسبة لأعداء الفلسفة : يقول الكندى « وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها ، وذلك أنهم لايخلون من أن يقولوا إن اقتنائها يجب

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

أو لا يجب : فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم ، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك وأن يعملوا على ذلك برهانًا . وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم ، والتمسك بها باضطرار عليهم »[١].

هكذا قدم الكندى مشكلة الفلسفة بأبعادها وقضاياها ومسائلها . وهو فى كل ما قدم يلتزم النسق الفلسفى العقلى . فالحقيقة والحق هما الغاية التى يسعى إليهما كل صاحب فكر. بحثًا عن العلل والأسباب القريبة للوصول إلى علة العلل ، العلة الأولى ، وقد تابع أرسطو فى تعريف الفسلفة إلا أنه تميز عنه عندما قال « بقدر الطاقة الإنسانية » لأن الإنسان لا يستطيع أن يمتلك الحقيقة المطلقة ، ذلك أن الإنسان نسبى لا يعرف إلا ما هو نسبى فقط ، ثم إن الكندى من منظور عقلى يؤكد على عظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم ينلها كاملة أحد ، بل أن حسب الإنسان شرفًا البحث عنها . وقد قسم الكندى الفلسفة « ثلاثة أقسام : العلم الإلهى وهو أعلاها ، والعلم الرياضى وهو أوسطها ، والعلم الطبيعى وهو أسفلها »[٢] . ويجعل لكل علم منها منهجه الخاص به . وهذا فى ذاته يعد انتصاراً للعقل وتأكيداً على أهميته ودوره فى الفلسفة بوجه عام والمعرفة بوجه خاص .

٢ - الفارابى المعلم الثانى والفلسفة : يأتى الفارابى بعد الكندى ليعبر بالفلسفة عبوراً جديداً أكثر اعتماداً على العقل ، صحيح أنه تأثر بأرسطو كما تأثر غيره من فلاسفة الإسلام إلا أنه أنشأ الفلسفة الإسلامية نشأة جديدة تأخذ فى مسارها مسارات هى إلى روح التفلسف أرجح وأكثر دقة .

لقد اتسم منهجه الفلسفى بالدقة والتحقيق ، حيث اشترط للنظر الفلسفى صفاء النفس من أكدارها ، وكان يدعوا إلى محبة الحقيقة فى ذاتها ولو خالفت مذهب أرسطو[٣] والفلسفة «ليست علمًا جزئيًا كعلوم الرياضة والطبيعة والطب وما شاكلها ، وإنما هى علم كلى يرسم صورة شاملة للكون فى مجموعه »[٤] ذلك أن حد الفلسفة وماهيتها : « أنها العلم

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٦ .

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى : معانى الفلسفة ، دار الكتب العربية سنة ١٩٤٧ ، ص ٤١ .

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. أبو ريده ، النهضة المصرية ، الطبعة الخامسة ، ص ٢٠٢ .

(٤) د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، القاهرة ١٩٧٢م ، ص ٥٠ .

بالموجودات بما هي موجودة »[١] ولما كانت الفلسفة كذلك – أي علمًا كليًا – وجد الفارابي أن صناعة الفلسفة تدخل في كل علم إذ يقول : « والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ، وذلك يتبين من استقراء جزيئات هذه الصناعة . وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون : إما إلهية ، وإما طبيعية ، وإما منطقية ، وإما رياضية ، أو سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه ، والمخرجة لها ، حتى أنه لايوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية » [٢]. هذا هو العلم الكلي الذي شغل به فلاسفة الإسلام على أنه أصل كل علم وغاية كل مطلوب ، والفارابي في تقسيمه للعلوم يفرق بين ما هو جزئي وما هو كلي فيقول : « إن العلوم منها جزئية ومنها كلية، والعلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات أو الموهوبات ويختص نظرها بأغراضها الخاصة بها مثل علم الطبيعة فإنه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتغير ويتحرك ويسكن عن الحركة ومن جهة ما له مبادىء ذلك ولواحقه وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما يقبل الكيفيات الخاصة بها والإضافات الواقعة فيها وكذلك علم الحساب في العدد وعلم الطب في الأبدان الإنسانية من جهة ما يصح ويسقم وغير ذلك من العلوم الجزئية ، وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات »[٣] . هذا عن العلوم الجزئية .

أما العلم الكلي : « فهو ينظر في الشيء العام بجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة وفي أنواعه ولواحقه وفي الأشياء التي لايعرض لها بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص وما يجري مجرى هذه وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء الذي ينبغي أن يسمى باسم الله جل جلاله وتقدست أسماؤه ، وينبغي أن يكون العلم الكلي علمًا واحداً »[٤] وإذا كان العلم الكلي هو العلم المطلوب لذاته . وهو موضوع الفلسفة فقد رتب الفارابي على ذلك شروط وصفات يجب

---

(١) الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين ، تحقيق د. ألبير نصر ، دار المشرق ، الطبعة الرابعة ، ص ٨ .

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣) الفارابي : مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة ، حيدر أباد الدكن ، سنة ١٣٤٩هـ ، ص ٤ .

(٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

أن تتوفر لدى الفيلسوف فيقول : « والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية ، وتكون له قوة على استعمالها فى كل من سواه بالوجه الممكن فيه . وإذا تأمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق »[١] ، وذلك لاشتراكهما فى القوة على استعمال ما تحتوى عليه العلوم النظرية ، ثم القوة على إيجادها معقولة وعلى إيجاد الإرادية منها بالفعل وكماله وقوته تتوقف على هذه القدرة « فيكون الكامل على الإطلاق هو الذى حصلت له الفضائل النظرية أولاً ، ثم العملية ببصيرة يقينية»[٢] إننا أمام رؤية عقلية نقدية نافذة تعتمد البرهان اليقينى والطرق الإقناعية شرائط التأمل الفلسفى الصحيح وأساس البصيرة رؤية الفلسفة الحقة . ولذلك نستطيع أن نفرق بين الفيلسوف الحق والفيلسوف الباطل . فالفيلسوف الحق من يمتلك قدرة تحقيق الفضائل النظرية والعملية وإيجادها فى كل الأمم والتسلح بالعقل والبصيرة أما الفيلسوف الباطل والفلسفة البتراء . فيقول الفارابى عنه « فأما الفلسفة البتراء ، والفيلسوف الزور ، والفيلسوف البهرج، والفيلسوف الباطل ، فهو الذى يشرع فى أن يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون موطأ نحوها »[٣] . لأن الاشتغال بالنظر له شرائط أهمها :

١ - أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم الفطرية .

٢ - أن يكون جيد الفهم والتصور للشىء وللشىء الذاتى .

٣ - أن يكون حفوظًا وصبوراً على الكد الذى يناله فى التعلم .

٤ - أن يكون بالطبع محبًا للصدق وأهله والعدل وأهله .

٥ - أن يكون غير جموح ولا لجوج فيما يهواه .

٦ - أن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار .

٧ - أن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس .

---

(١) الفارابى: تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس ، بيروت سنة ١٩٨٣، ص٨٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٤ .

٨ – أن يكون ورعًا سهل الانقياد للخير والعدل عسر الانقياد للشر والجور .

٩ – أن يكون قوى العزيمة على الشىء الصواب .

١٠ – أن يكون قد ربى على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه .

١١ – أن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكًا بالأفعال الفاضلة التى فى ملته غير مخل بها أو ببعضها .

١٢ – أن يكون متمسكًا بالفضائل التى هى فى المشهور فضائل ، غير مخل بالأفعال الجميلة التى هى فى المشهور جميلة .

تلك هى الشرائط الفطرية والمقدمات التى يجب أن تتوفر فيمن يريد أن يتعلم الفلسفة .

« والفيلسوف الباطل هو الذى تحصل له العلوم النظرية من غير أن يكون له ذلك على كماله الآخر ... والفيلسوف البهرج هو الذى يتعلم العلوم النظرية ولم يرد ، ولم يعود الأفعال الفاضلة التى بحسب ملة ما ، ولا الأفعال الجميلة التى فى المشهور بل كان تابعًا لهواه وشهواته فى كل شىء من أى الأشياء أتفق ... والفيلسوف المزور هو الذى تعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معداً بالطبع نحوها »[1] . على هذا النحو من التدقيق ينتصر الفارابى للحق وأهله ويجعل الاتزان العقلى والنفسى والتوافق العضلى والمزاجى ، واعتدال النشأة وحسن التربية . أساس لكل فكر ، ومقدمة لكل نظر صحيح وقاعدة متينة تنطلق منها الملكات فى الفهم والاستنباط واستخدام البراهين اليقينية . تلك هى الفلسفة التى يسعى إليها .

٣ – ابن سينا – الشيخ الرئيس – والفلسفة : لقد تأثر ابن سينا إلى درجة كبيرة بالفارابى وجاءت فلسفته فى كثير من نظرياتها تعبيراً عن هذا التأثر ، ومع ذلك لا نستطيع أن ننكر ما أضافه ابن سينا من أبعاد فلسفية تتصف بالطرافة وعلو المنزلة . والباحث عن تعريفات الفلسفة عند ابن سينا يجد أنها تعريفات مختلفة وذلك راجع إلى تطور الفيلسوف على اختلاف الزمن ، أضف إلى ذلك أنه قدم تقسيمات عديدة للفلسفة على نحو هو أقرب إلى التصنيف منه إلى التعريف . ومن أهم هذه التعريفات :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(أ) تعريف الحكمة : « الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية » [١].

ويشرح الرازى هذا التعريف . فيقول : كمالات الإنسان على ثلاثة أقسام : الكمالات النفسانية ، والكمالات البدنية ، والكمالات الروحانية . والحكمة من جملة الكمالات النفسانية ، ثم نقول : النفس الإنسانية لها قوتان : العالمة أشرف من القوة العاملة ، لأن القوة العالمة تبقى آثارها أبد الآباد ، أما القوة العاملة فإنه تنقطع آثارها عند خراب البدن ... وقد جعل ابن سينا الحكمة اسمًا للكمالات المعتبرة فى القوة العالمة أشرف من القوة العاملة ، لأن القوة العالمة تبقى آثارها عند خراب البدن ... وقد جعل ابن سينا الحكمة اسمًا للكمالات المعتبرة فى القوة النظرية فقط ، وذلك لأنه فسر الحكمة باستكمال النفس الإنسانية بالتصورات والتصديقات » [٢]. ويؤكد ابن سينا أن هذا التعريف ما سبق أن قال به الكندى «على قدر الطاقة الإنسانية » حيث أن هناك معارف فوق طاقة الإنسان . وهى فى لغة الدين الأمور الغيبة ، أى التى تعرف بطريق الوحى [٣].

(ب) تقسيم الحكمة : قسم ابن سينا الحكمة قسمين :

(١) حكمة نظرية نعلمها ولا نعملها .

(٢) حكمة عملية نعلمها ونعمل بها .

وقد قسم الحكمة النظرية أقسام ثلاثة : طبيعية ورياضية ، وحكمة تسمى الفلسفة الأولى بقوله فى ذلك : إن العلوم الفلسفية تنقسم إلى النظرية وإلى العملية ... أن النظرية هى التى نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل ، وذلك بحصول العلم التصورى والتصديقى بأمور ليست هى هى بأنها أعمالنا وأحوالنا ، فتكون الغاية فيها حصول رأى واعتقاد ليس رأيًا واعتقاداً فى كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل ، وأن العملية هى التى يتطلب فيها أولاً : استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصورى

---

(١) ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ، ١٩٨٠، ص ١٦ .

(٢) الفخر الرازى : شرح عيون الحكمة ، جـ ٢ ، تحقيق د. أحمد حجازى السقا ، الأنجلو المصرية ، ص٤.

(٣) د. أحمد فؤاد الأهوانى ، معانى الفلسفة ، ص ٤٩ .

والتصديقى بأمور هى هى بأنها أعمالنا، ليحصل منها ثانيًا استكمال القوة العملية بالأخلاق. وذكر أن النظرية تنحصر فى أقسام ثلاثة هى : الطبيعية ، والتعليمية ، والإلهية ، وأن الطبيعية: موضوعها الأجسام من جهة ما هى متحركة وساكنة ، وبحثها عن العوارض التى تعرض لها بالذات من هذه الجهة . وأن التعليمية : موضوعها أما هو كم مجرد عن المادة بالذات ، وإما ما هو ذو كم ، والمبحوث عنه فيها أحوال تعرض للكم بما هو كم ، ولا يؤخذ فى حدودها نوع مادة ، ولا قوة حركة .

وأن الإلهية : تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد ... وأن الإلهى هو الذى يبحث فيه عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعى والتعليمى وما يتعلق بهما ... وعن مسبب الأسباب ومبدأ المبادىء وهو الإله تعالى جده »[١] .

(جـ) الحكمة على الحقيقة والعلم الإلهى : يعرف ابن سينا الحكمة تعريفًا آخر فيقول : الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه وما الواجب عليه عمله ، مما ينبغى أن يكتسب فعله ، لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل وتستعد للسعادة القصوى فى الآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية[٢] ، وقد عبر عن ذلك بأننا أمام هذا نستطيع القول أننا أمام « فلسفة بالحقيقة وفلسفة أولى ، وأنها تفيد تصحيح مبادىء سائر العلوم ، وأنها هى الحكمة الحقيقية ... إن الحكمة هى أفضل علم بأفضل معلوم ... وأن الحكمة هى المعرفة التى هى أصح معرفة وأتقنها ، وأنها العلم بالأسباب الأولى للكل ... وهذا هو الفلسفة الأولى والحكمة المطلقة »[٣] « وموضوع العلم الكلى لايجب أن يخصص بعلم دون علم ، وهو إذن يشارك جميع العلوم » [٤]. على هذا النحو تكون الفلسفة هى الحكمة ، والحكمة هى العلم الكلى على الحقيقة وهى العلم الإلهى فى أعلى مراتبه وأشرف درجاته .

---

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ ١ تحقيق : جورج قنواتى ، سعيد زايد الإدارة العامة للثقافة ، مصر سنة ١٩٦٠ ، ص ٣ ، ٤ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) ابن سينا : الشفاء جـ ١ ، ص ٥ .

(٤) ابن سينا : التعليقات ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٣م ، ص ١٦٩ .

٤ - الفلسفة مفهومها وأقسامها عند فلاسفة المغربى العربى : لقد اشتهر من فلاسفة المغرب ثلاثة ابن باجة ت ٥٣٣ هـ وابن طفيل ٥٨٨ هـ وابن رشد (ت٥٩٥) وثلاثتهم خاضوا فى مسائل الفلسفة شرحًا لكتب السابقين خاصة أرسطو . أو تصنيفًا ، ومن نافلة القول أنهم قد تأثروا بالفلسفة اليونانية خاصة فلسفة أرسطو كما تأثروا بفلاسفة المشرق خاصة الفارابى . وهم لم يسلموا بما ورد من آراء عند السابقين عليهم بل أعملوا المنهج النقدى فى كل ما وقع فى أيديهم من كتب الفلسفة . وإذا أردنا الوقوف عند أرائهم وأفكارهم الفلسفية . يجب أولاً أن نتعرف على الموضوعات الفلسفية التى تناولوها بالدرس والتحقيق .

(أ) ابن باجة : كان فى العلوم الحكمية علامة وقته وأوحد زمانه [١]، ومع ذلك لانجد له بحثًا مستقلاً عن الفلسفة مفهومها وأقسامها وإن كان لايخلو حديثه فى كل مصنفاته من الحديث ضمنًا حول العلم باعتباره غاية تطلب لذاتها ولذلك تمثل المعرفة التامة عنده السبيل الموصل إلى السعادة . وقد وجد فى طلب العلم الكلى « لم يدع النظر والناتج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته فى نفسه على أطوار أحواله ، وكيفما تصرف به زمنه »[٢]. وإذا كان قد اهتم بالبحث فى الطبيعة والهندسة ، وعلم الهيئة ، ودراسة النفس الإنسانية إلا أنه لم يفرد دراسة عن العلم الإلهى « وأما العلم الإلهى فلم يوجد فى تعاليقه شىء مخصوص به اختصاصًا تامًا إلا نزعات تستقرأ من قوله فى رسالة الوداع ، واتصال الإنسان بالعقل الفعال، وإشارات مبددة فى أثناء أقويله لكنها فى غاية القوة ، والدلالة على نزوعه فى ذلك العلم الشريف الذى هو غاية العلوم ومنتهاها ، وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له »[٣] . ومن يراجع كتب ابن باجة يجد أنه أثار العديد من المسائل الفلسفية « ففى كتاب النفس تختلط أبحاث الوجود وأبحاث النفس والمنطق والعلم الطبيعى ... وفى كتاب تدبير المتوحد نجد أبحاثًا تتطرق إلى الأفعال الإنسانية وغير الإنسانية ، وتحاول أن تنظم هذه الأفعال فى سلم من القيم الخلقية بتحليل الدوافع والنوايا »[٤] . ومن أبرز المسائل الفقهية التى عالجها ابن باجة المراتب الثلاثة التى يبلغها الناس فى مجال المعرفة وهى :

---

(١) ابن أبى أصيبعه : طبقات الأطباء ، دار الحياة ، بيروت ، ص ٥١٥ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٤) تيستير شيخ الأرض : ابن باجه ، دار الأنوار ، بيروت ، سنة ١٩٦٥، ص ١٨ .

١ - مرتبة الجمهور الذى لا يدرك المعقولات إلا من خلال الصور الروحانية ولا يستعملها إلا فى الصنائع العملية والمهن .

٢ - مرتبة النظار : وهى ذروة الطبيعة ، وتختلف عن المرتبة الأولى ، من حيث أن أصحابها ينظرون إلى المعقولات أولاً وإلى الموضوعات الجزئية التى تستند إليها ثانيًا . وحال الجمهور بعكس ذلك ، ومع ذلك فهؤلاء النظار لايجردون المعقول عن موضوعه كل التجريد ، فكانوا يرون المعقول بعد بواسطة .

٣ - مرتبة السعداء : الذين يرون الشىء نفسه ، هذا النوع من النظر شبيه برؤية الضوء ، ففى هذه الرؤية تكون الصورة المبصرة والضوء الذى به تبصر شيئًا واحداً . وكذلك العقل بالفعل والعقل الفعال . فحال الأول كحال الصورة المبصرة ، وحال الثانى كحال الضوء . فالعقل إذا أدرك (أى العقل بالفعل) والفعل الذى به يدرك (أى العقل الفعال) واحد[١] . ويقدم ابن باجة أيضًا :

مراتب الناس فى الذات . وهى مراتب ثلاث هى :

١ - من الناس من تغلب عليه الجسمانية فقط . وهؤلاء هم أخس الناس .

٢ - منهم من تغلب عليه الروحانية اللطيفة جداً .

٣ - منهم من يوجد فيه كل واحد من هذه [٢].

والغايات التى يتضمنها المتوحد فهى ثلاث : إما أن تكون لصورته الجسمانية أو لصورته الروحانية الخالصة ، أو لصورته الروحانية العامة .. والكمالات على الجملة : إما كمالات شكلية ... وهى فضائل شكلية يمكن أن تشترك فيها البهائم ، لكن لا توجد إلا لأنواعها ...

وأما الكمالات الفكرية فهى أحوال خاصة بالصور الروحانية الإنسانية لإشراكه لغيرها فيها[٣] ويواصل ابن باجة منهجه فى التقسيم .

---

(١) ابن باجة : رسالة الاتصال ملحق تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٥٠، ص ١١٢ ، ١١٣.

(٢) ابن باجة : رسائل ابن باجة الإلهية « القول فى الصور الروحانية » تحقيق ماجد فخرى ، مكتبة النهار ، بيروت ، سنة ١٩٦٠ ، ص ٦٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧٦ .

القوى التى بها تدرك المدركات ثلاثة أصناف :

الصنف الأول : القوة التى بها تدرك الصور الجسمانية (وهو الحس واجزاؤه) .

الصنف الثانى : القوة التى تدرك هذه الصور الروحانة التى تسمى خيالات وهى المرتسمة فى الحس المشترك .

الصنف الثالث : خاص بالإنسان فقط فلا توجد لغيره الفكر عن الاستنباط أو الإلهام[١].

ومن المسائل التى أثارها ابن باجة وتتصل اتصالاً مباشراً بالتفلسف سواء فى تفسيره للوجود أو عرضه لنظرية المعرفة أو مباحثه النفسية موضوع العلم الأقصى الذى يقول عنه : «إن العلم الأقصى الذى هو تصور العقل ، وهو وجود العقل المستفاد ، لايمكن فيه النسيان ، اللهم إلا أن يكون ذلك خارجًا عن الطبع »[٢] . وإذا كان السابقين عليه من أمثال أرسطو فى بلاد اليونان والفارابى فى ديار الإسلام قد قسموا العلوم إلى نظرية وعملية فقد قال ابن باجة بنفس القسمة فيما يتعلق بالفضائل الفكرية حيث يقول :

« وأما الفضائل الفكرية فمنها عملية ومنها نظرية . والعملية على الإيجاز مهن وقوى. والمهن كل ما استعمل فيه البدن ، كالنجارة والسكافة وهذه إنما أعدت نحو معقولاتها لتخدم غيرها . فإن الصنائع المستعملة لغاياتها ، ولم تكن الغاية موجودة لكان وجودها عبثًا وباطلاً، فهى بالطبع خادمة ، وأما القوى فكالطب والملاحة والفلاحة والخطابة وقود الجيوش ، وبين أن هذه قوى مرؤوسة ، وأن قود الجيوش إنما هو نحو صلاح المدينة ، لتعمل ما أعدت له ، والخطابة إنما أعدت لتعطى الإقناع ، فيما استنبطته الحكمة فلو كانت حكمة غير موجودة لكانت الخطابة عبثًا وباطلاً . وكذلك العقل الذى يذكره أرسطو فى السادسة من «نيقوماخيا» إنما هو معد لأن تفعل عنه الأفعال الى توجبها الحكمة ، فكلها محركات ومدبرات وفاعلات لا غايات قصوى ، لأن الفاعل ينقص عن الغاية القصوى بهذه الرتبة »[٣]. إننا أمام نظر فلسفى يبدو فى ظاهره مضطرب بسبب ما يبدو فيه من خلط إلا أنه على العكس يعد نسقًا مرتبًا فالعلاقة بين الوجود والمعرفة والأخلاق فى إطار بحث الغائية وهى أحدى المسائل

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٠ ، ٨١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٣٧ .

الفلسفية الميتافيزيقية ، يصبح معقولاً فى إطار القول أن العلة الغائية هى العلة على الحقيقة . « فإن المتفلسفين إما أن يتفلسفوا فى أشياء عملية ... وإما أن يتفلسفوا فى أشياء نظرية »[1] . وبعد . فإننا لا نعثر فى كل ما تقدم على تحديد مفهوم واضح للفلسفة أو العلم الكلى أو الفلسفة الأولى . إلا أننا نقطع بأن ابن باجة قد تناول موضوعات الفلسفة ووظيفتها فى إطار من البحث الكلى العام والشامل الذى ينحى إلى تفسير الوجود والمعرفة والإنسان .

(ب) ابن طفيل : لم يبق من مؤلفات ابن طفيل إلا رسالة (حى بن يقظان) وهى تتسم بالروح الإشراقية . وفى هذه الرسالة . يبدأ ابن طفيل بتقديم تاريخ موجز هام لتاريخ الفلسفة فى الإسلام يذكر فيه أفضال السابقين عليه ابن باجة والغزالى [2]، والقصة فى مجملها تستهدف التوفيق بين الفلسفة والدين هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يعرض ابن طفيل مذهبه فى الطبيعة ومذهبه فيما بعد الطبيعة ، وقضية التأويل العقلى ، ونظرية الاتصال إلى غير ذلك من موضوعات فلسفية . إن العالم العلوى هو محطة الوصول لكل نظر فلسفى . كيف يستطيع الإنسان دون معونة من خارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى ، ويهتدى إلى معرفة الله ، وخلود النفس ؟ وكيف يستطيع بالتدريج أن يكون قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء حتى يصير عقلاً صرفًا ؟

وإذا كان ابن طفيل لم يبحث فى مفهوم الفلسفة ووظيفتها بشكل مباشر شأنه فى ذلك شأن ابن باجة ، إلا أنه قدم الكثير من المباحث الفلسفية ومشكلاتها ومن ذلك :

الوجود : « نظر حى إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منها مركبة من معنى الجسمية ومن شىء آخر زائد على الجسمية إما واحد وإما أكثر من واحد فلاحت له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحانى إذ هى صور لاتدرك بالحس وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقلى » [3]. يعبر هذا النص عن أبعاد فلسفية . فالموجودات مركبة من أجسام وأرواح ، والأجسام تدرك بالحواس وما عداها يدرك بضرب من النظر العقلى . ومن ذلك يتضح أن ابن طفيل كان حريصًا على البحث فى الطبيعة

---

(١) ابن باجة : رسالة الاتصال ، ص ١١٠ .

(٢) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة د. حسين مؤنس ، نهضة مصر ، الطبعة الأولى ، ص٣٤٨.

(٣) ابن طفيل حى بن يقظان ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، دار الكتاب اللبنانى ، سنة ١٩٧٥ ، ص ١٠٩ .

وهى أول مرتبة من مراتب النظر والدليل على ذلك رصد حى للظواهر الطبيعية التى كانت حوله كأعضاء الظبية الداخلية والخارجية ، والنار وحركتها إلى أسفل وإلى أعلى .

وقدم أيضًا استناداً إلى الفحص والتجريب فكرته الخاصة بوحدة الروح الحيوانى وعلاقته بالحواس . يقول دكتور عاطف العراقى : « نستطيع القول بأن ما يذكره ابن طفيل فى هذا المجال يتضمن الكثير من الدلالات الميتافيزيقية ومن بينها أنه قد يؤدى بصورة أو بأخرى إلى الاعتقاد بفكرة النفس الكلية .

إننا إذا أرجعنا التعدد إلى المادة ، والوحدة إلى الروح ، وذلك على مستوى كل فرد من الأفراد على حدة ، وإذا انتقلنا بعد ذلك خطوة ، أى انتقلنا من مستوى الأفراد ، إلى النوع الإنسانى كله ، فإننا قد نصل إلى فكرة النفس الكلية ولو من بعض أبعادها وزواياها »[١] ولاشك أن المسائل الميتافيزيقية من أخص خصائص البحث الفلسفى .

ومن المسائل التى عالجها ابن طفيل - المعرفة - وهى واحد من أهم مباحث الفلسفة وقد عنى ابن طفيل فى قصته (حى بن يقظان) « بوصف تطور العقل الإنسانى من غير معلم سوى تفكيره هو من أدنى درجات الحس إلى أسمى مراتب المعرفة »[٢]. وكذلك فرق ابن طفيل « بين إدراك أهل الولاية ، وإدراك أهل النظر ، فعنى بإدراك أهل النظر ما يدركونه من حقائق الغيب كأهل الولاية ، ولكن مع زيادة وضوح وعظيم التذاذ »[٣]. « إن صاحب النظر الثاقب والفطرة المستعدة يمكنه أن يتدرج فى المعرفة من المحسوس إلى المعقول ومن المعلوم إلى المجهول حتى يصل إلى تكوين فكرة من عالم ما وراء الطبيعة ، إنه يمكنه ذلك حتى ولو نشأ منعزلاً عن العالم كلية »[٤] .

نحن أمام فيلسوف خاض غمار البحث الفلسفى بأدوات فلسفية تقدر النظر العقلى وتجعله مصدراً للمعرفة الحقة ... فالعقل ليس عاجزاً كما يدعى الغزالى وإنما العقل قادراً على

---

(١) د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ، سنة ١٩٧٩م ، ص ٧٩ .

(٢) د. عمر فروخ : المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية ، دار العلم للملايين ، بيروت سنة ١٩٧٠م ، ص ٢٣٧ .

(٣) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب ، سنة ١٩٧٠م ، ص ٤٣٨ .

(٤) د.عبد الحليم محمود ، تقديم حى بن يقظان ، ص ٢٣ .

اختراق عوالم غيبية يصل إلى حقائق الغيب دون تردد أو ضعف ، صحيح أننا لم نجد تعريفًا للفسلفة إلا أننا وجدنا مسائل الفلسفة تنطلق فى كل فكرة تنطوى عليها قصة حى بن يقظان.

(ج) ابن رشد : يعد ابن رشد من أكبر فلاسفة الإسلام ، بل أكبر فلاسفة العصور الوسطى فى الشرق والغرب ، وأكبر شراح أرسطو وأكثرهم دقة . حتى امتد تأثيره فى العقل الأوربى حتى صار فى ذلك أشد تأثيراً من أرسطو ذاته . وفلسفة ابن رشد فلسفة عقلانية الطابع والمنهج أنه يعبر عن النزوع العقلى فى كل ما عرض له من مسائل الفلسفة وقضاياها ... فالعقل قادر على استنباط الأحكام ، واستخدام البراهين للوصول إلى الحقيقة . وهنا كان سببًا فى تقديره للسابقين واعتراف اللاحقين بفضله . أما عن المسائل الفلسفية التى عرض لها فمن أهمها :

ما الفلسفة ؟ حاول ابن رشد تقديم أكثر من إجابة عن هذا السؤال فى مواضع من مؤلفاته الفلسفية أو شروحه على أرسطو . من بين هذه التعريفات :

* إن فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعنى من جهة ما هى مصنوعات ، فإن الموجودات ، إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم »[1] . « والنظر بالعقل فى الموجودات معناه استنباط المجهول من المعلوم وهو ما نسميه القياس العقلى أو ما نصل إليه بالقياس العقلى . وأتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس يسمى برهانًا . غير أننا قبل أن نبدأ بالنظر ونعمل بالقياس يجب أن يكون لنا معرفة بأنواع البراهين وبأنواع القياس ومعرفة بشروط صحة البراهين وبالتمييز بين أنواع القياس . كالقياس البرهانى والقياس الجدلى والقياس الخطابى والقياس المغالطى »[2] إن فعل التفلسف كما هو واضح عند ابن رشد قائم على العقل وعلى القياس البرهانى وفى ذلك انتصار للعقل فى مواجهة أهل الخطابة والجدل .

* يرى ابن رشد « أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان والأقاويل البرهانية قليلة جداً حتى أنها كالذهب الإبريز من سائر المعادن ، والدر الخالص من

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران ، القاهرة سنة ١٩٦٨ ، ص ٩ .

(٢) د. عمر فروخ : المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية ، ص ٢٥٠ .

سائر الجواهر ... والفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان ، فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان ، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة » [١].

* الفيلسوف هو الذى يطلب الحق (يبحث عن الحقيقة) « فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول »[٢] .

* أما عن علم ما بعد الطبيعة (الفلسفة الأولى) نجد ابن رشد قد فسر كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، كما قدم تلخيصًا له أيضًا وفى تفسيره لما بعد الطبيعة يقول : « لما كان هذا العلم هو الذى يبحث عن الحق بإطلاق أخذ - أرسطو - يعرف حال السبيل الموصلة إليه فى الصعوبة والسهولة إذ كان من المعروف بنفسه عند الجميع أن ها هنا سبيلاً تفضى بنا إلى الحق وأن إدراك الحق ليس يمتنع علينا فى أكثر الأشياء ، والدليل على ذلك أنا نعتقد اعتقاد يقين أنا قد وقفنا على الحق فى كثير من الأشياء وهذا يقع به اليقين لمن زاول علم اليقين ، ومن الدليل أيضًا على ذلك ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق ، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعًا لكان الشوق باطلاً ومن المعترف به أنه ليس ها هنا شىء يكون فى أصل الجبلة والخلقة وهو باطل »[٣] . وعلى ذلك يمكن القول أن علم ما بعد الطبيعة هو علم الحق ... وأننا مفطورون على حب الحق والعمل على معرفته . وهذا واضح فى قوله : « ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة المعرفة النظرية ، يريد أنه لما كانت العلوم المنسوبة إلى الفلسفة علمين : أحدهما غايته العلم فقط والآخر غايته العمل . وكان هذا العلم هو أعلى العلوم التى يقصد بها معرفة الحق . قال - أرسطو - ومن الصواب أن تسمى المعرفة الحاصلة فى هذا العلم علمًا نظريًا لأن العلم العملى وإن كان يستعمل القياس ويبحث عن الأسباب فليس يستأهل أن يسمى علمًا نظريًا لأنه إنما يفحص عن أسباب الأشياء وحدودها ليفعلوها لا ليعلموها فقط كالحال فى العلوم النظرية » [٤]. إننا أمام تقسيم للعلوم إلى علوم نظرية وعلوم عملية .

---

(١) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، سنة ١٩٧٩م ، ص ٨١ .

(٢) ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، القاهرة سنة ١٨٨٥م ، ص ٦٧ .

(٣) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٢ ، تحقيق الأب بويج ، دار المشرق ، بيروت ص ٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٢ .

* وابن رشد يفصل هذا فى كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة فيقول : « ... إن الصنائع والعلوم ثلاثة أصناف وهى : إما صنائع نظرية ، وهى التى غايتها المعرفة فقط ، وإما صنائع عملية ، وهى التى العلم فيها من أجل العمل ، وإما صنائع معينة فى هذه ومسددة ، وهى الصنائع المنطقية . وقد قيل أيضًا فى كتاب « البرهان » أن الصنائع النظرية صنفان : كلية وجزئية . فالكلية : هى التى تنظر فى الموجود بإطلاق وفى اللواحق الذاتية له وهذه ثلاث أصناف : صناعة الجدل ، وصناعة السفسطة ، وهذه الصناعة . وأما الجزئية : فهى التى تنظر فى الموجود بحال ما . وقيل أيضًا هنالك : أن الجزئية اثنتان فقط : العلم الطبيعى ، وهو الذى ينظر فى الموجود المتغير ، وعلم التعاليم وهو الذى ينظر فى الكمية المجردة من الهيولى »[1] ، إن هذا التصنيف يؤكد على أهمية الفلسفة بمباحثها النظرية والعملية والمنطقية وفى ذلك تأكيد على أن ابن رشد لم يترك جانبًا فلسفيًا إلا ودرسه دراسة عقلية تنطلق من العقل وتنتهى إليه منحازة إلى التصورات العقلية والأقيسة البرهانية .

وبهذا نكون قد وقفنا على مفهوم الفلسفة ووظيفتها عند فلاسفة الإسلام وهى تعبر عن ثورة عقلية حقيقية . تجاوزت العقل عند المتكلمين إلى أبعاد عقلانية ينشط معها الفكر المبدع فيضيف إلى تراثنا الإسلامى بعداً جديداً يتسم بالطرافة فى النتاج الفلسفى العالمى .

ثانيًا : العقل ومراتبه عند فلاسفة الإسلام :

إن مقالة العقل لعبت فى تاريخ الفلسفة دوراً عظيمًا ، ولا يزال البحث فى العقل وكيف يعقل من المباحث الشاغلة لأذهان المفكرين حتى اليوم . وقد كان لفلاسفة الإسلام جهداً عظيمًا فى محاولة التعرف على العقل والتأكيد على مكانته وقد لمسنا ذلك أثناء عرضنا للفلسفة ووظيفتها عندهم والبحث فى العقل شغل مساحة واسعة فى الزمان والمكان عند هؤلاء الفلاسفة فالفيلسوف الحق يعرف شرف العقل وقدره لذلك فلا ينفك عنه فى كل مبحث من مباحثه البتة وإنما هو موصول بالعقل من البداية وحتى النهاية .

ما العقل إذن ؟ يجيب على هذا السؤال فلاسفة الإسلام . فماذا يقولون ؟

١ - الكندى : لقد حرر الكندى رسالة فى العقل تتناول آراء المحمودين من قدماء اليونان خاصة أرسطو ومعلمه أفلاطون . وهذا من الدلائل القوية على اهتمامه بالعقل . ونبدأ بتحديد مفهوم العقل عنده .

---

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق د. عثمان أمين ، مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، القاهرة سنة ١٩٥٨م ، ص ٢ .

(١) حد العقل : يقول الكندى : « العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها »[١] ونظرية الإدراك جوهر نظرية المعرفة عند الكندى إذ أن كل جنس من أجناس الموجودات يدرك بخاصية من خواصه . حيث يقول : إن الوجود الإنسانى وجودين : أحدهما أقرب منا وأبعد عن الطبيعة ، وهو وجود الحواس التى هى لنا منذ بدء نشوئنا وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعنى الحى العام لجميع الحيوان ، فإن وجوده بالحواس عند مباشرة الحس محسوسة بلا زمان ولا مؤونة ، وهو غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبدله فى كل حال بأحد أنواع الحركات وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه والأشد والأضعف ، فهو الدهر فى زوال دائم وتبدل غير منفصل ، وهو الذى نثبت صور فى المصورة ، فتؤديها إلى الحفظ ، فهو متمثل ومتصور فى نفس الحى ، فهو وإن كان لا ثبات له فى الطبيعة ، فبعد عنها وخفى لذلك ، فهو قريب من الحاس جداً ، لوجدانه بالحس مع مباشرة الحس إياه ، والمحسوس كله ذو هيولى أبداً . فالمحسوس أبداً جرم وبالجرم .

والآخر : أقرب من الطبيعة وأبعد عنا وهو العقل [٢].

ونظرية الكندى فى المعرفة تنطلق بداية من هذا النص ، فالملاحظ أنها تقوم على الإثنينية المحسوس والمعقول ، فمعارفنا إما أن تكون حسية وإما أن تكون عقلية [٣]. والإدراك الحسى أو الحس غير ثابت ، بينما الإدراك العقلى والمعرفة العقلية موضوعها الأجناس والأنواع وما ليس ماديًا وهى بالتالى ثابتة يقينية .

والكندى يقسم العقل أربعة أقسام : العقل الذى هو بالفعل دائمًا ، وهو علة جميع العقول والمعقولات ، وهو العقل الأول وهو متميز عن النفس ، مفارق لها هذا العقل هو الذى بالفعل أبداً وهو نوعية الأشياء .

والثانى : العقل الذى هو فى نفس الإنسان بالقوة لأن النفس بالقوة عاقلة وكلما كان الشىء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، فإذن النفس عاقلة بالقوة .

---

(١) الكندى : رسالة الكندى « رسالة فى حدود الأشياء » ، ص ١١٣ .

(٢) الكندى : رسائل الكندى « فى الفلسفة الأولى » ص ٣٧ ، ٣٨ .

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٨٤ .

والثالث : العقل الذى هو فى النفس بالفعل ... هو فى النفس لأن النفس مستفيدة ، وخارجة بالعقل الأول إذا باشرته إلى أن تكون عاقلة بالفعل ، فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهى والعقل شىء واحد . فهى عاقلة ومعقولة فإذن العقل والمعقول شىء واحد من جهة النفس.

الرابع : العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، والفرق بينه وبين العقل الثالث . الذى بالفعل ، أن الثالث قنية للنفس متى شاءت استعملته ، كالكتابة فى الكاتب ، وأما الرابع فهو الظاهر فى النفس متى ظهر بالفعل »[1].

يقول الكندى : « ... إن العقل على أربعة أنواع : الأول منها العقل الذى بالفعل أبداً ، والثانى العقل الذى بالقوة وهو للنفس ، والثالث العقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى الفعل ، والرابع العقل الذى نسميه الثانى وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحى . وعمومه له أجمع »[2].

ويؤكد الكندى أن العقل مصدر كل سعادة ، وأن العالم العقلى مصدر كل خير للإنسان فيقول : « فإن أحببنا أن لا نفقد محبوباتنا وقنباتنا وإرادتنا منه »[3] . فالعقل هو الضامن للحقيقة وهو مصدر سعادتنا ، والمعرفة العقلية معرفة يقينية إذ هى معرفة الكلى .

تلك هى مكانة العقل عند الكندى فيلسوف العرب الأول حيث يعد أول من خاض المباحث الفلسفية بلغة فلسفية فى العالم الإسلامى .

٢ - الفارابى : الفارابى فيلسوف المسلمين بالحقيقة وفيلسوف المسلمين غير مدافع وهو مؤسس الفلسفة العربية . وقد سار بالعقل الفلسفى الإسلامى خطوات فى مجال البحث الفلسفى . ذلك أن الفارابى « لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية ، وهو يحصر كل جهده فى المنطق وفيما بعد الطبيعة وفى أصول علم الطبيعة »[4]. والعقل يحتل مكانًا فى كل دراسات

---

(١) د. أحمد فؤاد : تصدير رسالة العقل ، ص ١٧٦ .

(٢) الكندى : رسالة فى العقل ، ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٣) الكندى : الحيلة فى دفع الأحزان ضمن رسائل فلسفية ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، دار الأندلس، سنة ١٩٨٣ ، ص ٧ .

(٤) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ٢٠٢ .

الفارابى الفلسفية . بحيث يمكن القول بأنه وضع نظرية فى العقل . ونستطيع أن نقدم هذه النظرية على النحو التالى :

(أ) العقل : يقول الفارابى فى كتابه : « مقالة فى العقل » إن اسم العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب النفس يقال على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد، وعقل فعال ... والعقول الثلاثة الأولى فى نظر الفارابى عقول إنسانية .

أما العقل بالقوة : يسميه الفارابى عقلاً هيولانيًا أو عقلاً منفعلاً ، فهو : « نفس ما ، أو جزء من نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شىء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها » [١].

أما العقل بالفعل أو العقل بالملكة : هو فوق العقل الهيولانى . يقول الفاربى : « فإذا حصلت فيه (أى العقل الهيولانى) المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات بالفعل ، وكانت قبل أن تنتزع من موادها معقولات بالقوة ، وهى إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات ، وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات ، فإنها معقولات بالفعل ، وأنها عقل بالفعل شىء واحد بعينه . ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شىء ، غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت بعينها تلك الصور ، فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ، ومعقولة بالفعل ، معنى واحد بعينه »[٢] . وعلى هذا تكون المعقولات لها وجوداً بالقوة وذلك قبل أن تعقل ، فإن عقلت صارت معقولات بالفعل .

أما العقل المستفاد : هو الذى يدرك المعقولات المجردة والصور المفارقة ويشبه العقل المستفاد الصورة بالنسبة للعقل الذى بالفعل يقول الفارابى : « فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور من حيث هى معقولة بالفعل صار العقل الذى كنا نقول أولاً أنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد » [٣]. والفارابى على هذا النحو يؤكد على أن هذا العقل مادة للمعقولات وصورة للعقل الأدنى منه مرتبة . وهو العقل بالفعل .

---

(١) الفارابى : مقالة فى العقل ، تحقيق الأب بويج ، بيروت سنة ١٩٣٨ ، ص ١٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥ ، ١٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

أما العقل الفعال : هو آخر العقول السماوية المفارقة ، وهو دائمًا بالفعل . يقول الفارابى : « ... وأما العقل الإنسانى . فإنه هيئة فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات فهى بالقوة عقل وعقل هيولانى ، وهى أيضًا بالقوة معقولة وسائر الأشياء التى فى مادة . أو هى مادة أو ذوات مادة ، فليست هى عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل . وليس فى جواهرها كفاية فى أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل، ولا أيضًا فى القوة الناطقة . ولا فيما أعطى الطبع كفاية فى أن تصير من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل . بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل إلى شىء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل وإنما تصير عقلاً بالفعل . إذا حصلت فيها المعقولات وتصير المعقولات التى بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل ، وهى تحتاج إلى شىء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل . والفاعل الذى ينقلها من القوة إلى الفعل . هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة » [١]. إن العقل الفعال هو الذى يمنح النفس الإنسانية معقوليتها ويصيرها عقلاً بالفعل .

والعقول الثلاثة التى سبق وصفها ليست سوى ثلاث مراتب متتابعة يمكن الوقوف عليها فى التفكير الإنسانى . ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذى بالقوة كنسبة ضياء الشمس إلى البصر . « إن ذلك العقل يعطى العقل الهيولانى الذى هو بالقوة عقل شيئًا ما بمنزلة الضوء الذى تعطيه الشمس للبصر ، لأن منزلته من العقل اليهولانى منزلة الشمس من البصر » [٢]. وهكذا تندرج العقول فى سلم الاتصال ، حتى تصل إلى العقل الفعال . « إن كل عقل من العقول المفارقة يتأثر بالعقل الذى فوقه ، ويؤثر فى العقل الذى يليه ، ويسرى هذا التأثير من العقل الإلهى إلى العقل الأول ، ومن العقل الأول إلى العقل الثانى ، حتى ينتهى إلى العقل الفعال ، وما سمى هذا العقل فعالاً ، إلا لأنه واهب الصور ، يؤثر فى العقل الإنسانى ويرفعه إلى درجة العقل المستفاد . ومعنى ذلك كله أن الإنسان استعداداً لقبول المعقولات ، ويسمى هذا الاستعداد عقلاً بالقوة ، أو عقلاً هيولانيًا ، ولا ينتقل هذا العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل ، إلا بتأثير العقل الفعال الذى يعقل ذاته ، ويعقل الأشياء التى ليست بذواتها

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ، ص ٥٨ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

معقولات [١]. يقول الفارابى : « وأول الرتبة التى بها الإنسان إنسان هو أن يحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير عقلاً بالفعل . وهذه هى المشتركة للجميع فبينها وبين العقل الفعال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وأن يحصل العقل المستفاد ، وبين هذا الإنسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعال رتبتان ، وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشىء واحد على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئًا واحداً ، وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط ، وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل الفعال الذى صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادة المستفاد والمستفاد مادة العقل الفعال ، وأخذت جملة ذلك كشىء واحد . كان هذا الإنسان هو الإنسان الذى حل فيه العقل الفعال ، وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ثم فى قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه ، فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقلاً على التمام » [٢]. وفى هذا النص يظهر واضحًا الانتقال من الاتجاه الأرسطى إلى الاتجاه الأفلاطونى بما نسميه الفيض أو الاتصال .

(ب) المعانى المختلفة للعقل : يقدم الفارابى فى رسالته فى معانى العقل ستة معان للعقل هى :

الأول : الذى به يقول الجمهور فى الإنسان أنه عاقل : يقول الفارابى : « فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل ، وذلك أنهم ربما قالوا فى مثل معونة أنه كان عاقلاً وربما امتنعوا أن يسموه عاقلاً ، ويقولون إن العاقل محتاج إلى دين والدين عندهم هو الذى يظنون أنه هو الفضيلة . وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر . ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية فى استنباط ما هو شر بل يسمونه ماكراً أو داهيًا وأشباه هذه الأسماء . وجودة الروية فى استنباط ما هو فى الحقيقة خير ليفعل وفى استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل . فهؤلاء إنما يعنون بالعقل المعنى الكلى ما يعنيه أرسطو طاليس بالعقل » [٣].

---

(١) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٦٢ .

(٢) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٣) الفارابى : رسالة فى معانى العقل ، ص ٥ .

الثاني : العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم : « فيقولون فى الشيء هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل . فإنما يعنون به المشهور فى بادىء الرأى عند الجميع : فإن بادىء الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل »[1] .

الثالث : الذى يذكره أرسطو طاليس فى كتاب البرهان : « ... أنه يعنى به قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لايشعر من أين حصلت وكيف حصلت ، فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل . واليقين بالمقدمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها ، وتلك المقدمات هى مبادىء العلوم النظرية[2].

الرابع : الذى يذكره أرسطو طاليس فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق : وهو العقل التجريبى وهو جزء من النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء بعد طول تجربة . وهو أيضًا العقل العملى .

الخامس : الذى يذكره أرسطو فى كتاب النفس : وهو على أربعة أنواع عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ... وعقل مستفاد . وعقل فعال .

السادس : الذى يذكره أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة : وهو العقل المفارق[3] . تلك هى نظرية الفارابى عن العقل ومن الواضح أن الفارابى قد جمع بين آراء أرسطو وربط بينها وبين آراء أفلاطون فى سياق عربى إسلامى بحيث يمثل تمازجًا حضاريًا تتفاعل فيه عقلانية الغرب وإشراقية الشرق .

٣ - ابن سينا : لقد عنى ابن سينا عناية فائقة بالنفس وهذا بالضرورة قد انعكس على آرائه حول العقل ثم إننا نجد أن ابن سينا قد تأثر بالفكر اليونانى خاصة عند كل من أفلاطون وأرسطو وكذلك كان للفارابى تأثيراً عظيمًا وهو بذلك يجمع بين المؤثرات الغربية اليونانية والموثرات الإسلامية الاستشراقية خاصة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٣) د. حسن حنفى : الفارابى شارحًا أرسطو كتاب أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٣م ، ص ١٣٣ - ١٣٥ .

وقد جاءت دراسة ابن سينا للعقل دراسة وافية مستفيضة شاملة وقد بحث العقل من عدة جوانب أهمها :

(أ) مفهوم العقل : لقد وضع ابن سينا فى رسالة عن الحدود تعريفًا للعقل يحدد مفهومه والمعانى التى تدل عليه عند الحكماء والعلاقة بين العقل والنفس . أما عن حد العقل فيقول : « العقل اسم مشترك لمعان عدة فيقال : عقل لصحة الفطرة الأولى فى الإنسان ، فيكون حده أنه قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة . ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده : أنه معان مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض . ويقال عقل لمعنى آخر وحده : أنه هيئة محمودة للإنسان فى حركاته وسكوناته وكلامه واختياره . فهذه المعانى الثلاثة هى التى يطلق عليها الجمهور اسم العقل » (١).

وقد أطلق الحكماء اسم العقل على معان ثمانية هى :

أحدها : العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب « البرهان » وفرق بينه وبين العلم فقال : ما معناه ، هذا العقل هو : التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة ، والعلم ما حصل باكتساب .

ومنها : العقول المذكورة فى كتاب « النفس » فمن ذلك : العقل النظرى والعقل العملى .

فالعقل النظرى : قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ماهى كلية .

والعقل العملى : قوة للنفس هى مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية معلومة .

ثم يقال : لقوى كثيرة من العقل النظرى ، فمن ذلك :

* العقل الهيولانى : وهو قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد.

– العقل بالملكة : وهو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذى سماه فى كتاب « البرهان » عقلاً .

---

(١) ابن سينا : رسالة فى الحدود . منشورة ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب ، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم ، ص ٢٤٠ .

- العقل بالفعل : وهو استكمال النفس فى صورة ما ، أو صورة معقولة حتى متى شاء عقلها وأحضرها بالفعل .

* العقل المستفاد : وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسمة فى النفس على سبيل الحصول . من خارج .

* العقول الفعالة : وهى كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً .

فحد العقل الفعال : أما من وجهة ما هو عقل : فهو أنه جوهر صورى ذاته ماهية مجردة فى ذاتها لا بتجريد غيرها من المادة وعن علائق المادة هى ماهية كل موجود ، وأما من جهة ما هو عقل فعال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل اليهولانى من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه(١) .

أما عن علاقة العقل بالنفس فيقول : وحد النفس بالمعنى الآخر - بين الإنسان والملائكة - أنه جوهر غير جسم هو كمال محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى ، أى عقل بالفعل أو بالقوة ، والذى بالقوة هو فصل النفس الإنسانية والذى بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملاكية . ويقال العقل الكلى وعقل الكل والنفس الكلية ، ونفس الكل .

فالعقل الكلى : هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التى لأشخاص الناس ، فلا وجود له فى القوام بل فى التصور .

وأما عقل الكل : فيقال لمعنيين لأجل أن الكل يقال لمعنيين : أحدهما جملة العالم .

والثانى : الجرم الأقصى الذى يقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل ، لأن الكل تحت حركته فعقل الكل أما الكل فيه باعتبار المعنى الأول فشرح اسمه أنه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التى لا تتحرك بالذات ولا بالعرض ، ولا تتحرك إلا بالشوق . وآخر عدة هذه الجملة هو الفعل الفعال فى الأنفس الإنسانية وهذه الجملة هى مبادىء الكل بعد المبدأ الأول والمبدأ الأول هو مبدع الكل .

وأما الكل منه باعتبار المعنى الثانى : فهو العقل الذى هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات وهو المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه ، ووجوده أول وجود مستفاد عن الموجود الأول(٢) ، وعلى هذا النحو يمكن تفسير المعرفة الإنسانية عند ابن سينا على أساس.

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

القول بنظرية الاتصال بين النفس والعقل الفعال ، بالإضافة إلى تصور وحدة النفس والعقل يتضح ذلك أيضًا بما ورد في مصنفاته عن قوى النفس خاصة النفس الناطقة حيث أنه قسم قواها إلى : قوة عاملة وقوة عالمة . حيث يقول : « وأما النفس الناطقة عقلاً باشتراك الاسم»[١]، ويفصل القول ُى القوة النظرية ومراتبها موضحًا دورها في المعرفة ودرجاتها فيقول: « وأما القوة النظرية ، فهي قوة من شأنها أن تطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة . فإن كانت مجردة بذاتها ، فذاك وإن لم تكن ، فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء . وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصور ، نسب ، وذلك لأن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئًا ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل » [٢].

(ب) القوة تقال على ثلاثة معان :

الأولى : تسمى قوة « مطلقة » و « هيولانية » تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئًا من الكمال الذي يحسبها . وحينئذ تسمى « عقلاً هيولانيًا » وهذه القوة موجودة لكل شخص من النوع .

الثانية : تسمى « قوة ممكنة » هي أن تكون « القوة الهيولانية » قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية . وأعني بالمعقولات الأولى التي يقع بها التصديق ، لا باكتساب ، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتًا البتة ، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

الثالثة : تسمى « ملكة » وربما سميت الثانية « ملكة » والثالثة « كمال القوة » ، « وهذا أن يكون حصل فيها أيضًا الصورة المعقولة الأولية . إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها ، وعقل أنه عقلها ، ويسمى « عقلاً بالفعل » ، لأنه عقل ، ويعقل متى شاء ، بلا تكلف واكتساب ، وإن كان يجوز أن يسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده . وتارة تكون لها نسبة ما بالفعل

---

(١) ابن سينا : النفس البشرية عند ابن سينا نصوص جمعها ورتبها وقدم لها وعلق عليها د. البير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ص ٦٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ٦٤ .

المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه ، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل . فيكون حينئذ « عقلاً مستفاداً » لأنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائمًا بالفعل . وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعًا من الاتصال ، انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج »[1] . وعلى هذا النحو وعن طريق قوى النفس الثلاثة هذه . ينتقل الإدراك من القوة إلى الفعل ومن الحس إلى العقل وذلك يتم عن طريق عقل دائم بالفعل . واهب الصور .

(جـ) واجب الوجود عقل محض : يثبت ابن سينا أن الأول : « لاند له ، ولا ضد له ، ولا جنس ولا فصل له ، فلا حد له ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلى »[2]، يترتب على هذا بالضرورة القول بأن : « الأول معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برىء عن العلائق ، والعهد ، والمواد ، وغيرها ، مما يجعل الذات بحال زائدة . وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته » ويفسر ابن سينا . كيف أن واجب الوجود يعقل ذاته فيقول :

« ... أما أنه معقول الماهية ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود ، بما هى طبيعة الوجود ، وطبيعة أقسام الوجود ، بما هى كذلك ، غير ممتنع عليها أن تعقل ، وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت فى المادة ، أو مكتوفة بعوارض المادة ، فإنها من حيث هى كذلك محسوسة أو متخيلة . وظهر فيها سلف أن ذلك الوجود ، إذا جرد عن هذا العائق كان وجوداً وماهية معقولة ، وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة وعوارض المادة فهو معقول لذاته ، مجرد عقل ، ومما يعتبر له من أن هويته المجردة له لذاته فهو معقول لذاته ، ومما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته »[3]. ويزيد هذا وضوحًا قوله فى موضع آخر : « وواجب الوجود عقل محض ، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه ، وقد عرفت أن السبب فى أن لا يعقل الشىء هو المادة وعلائقها لا وجوده . وأما الوجود الصورى فهو الوجود العقلى وهو الوجود الذى إذا تقرر فى شىء صار للشىء به عقل ، والذى يحتمل له هو عقل بالقوة ، والذى ناله

---

(١) المرجع السابق : ص ٦٦ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، القسم الثالث الإلهيات ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف . الطبعة الثانية ، ص ٥٣ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، تحقيق د. ماجد فخرى ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، سنة ١٩٨٥م، ص ٢٨٠.

بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال والذى هو له ذاته هو عقل بذاته ، وكذلك هو معقول محض ، لأن المانع للشيء أن يكون معقولاً هو أن يكون فى المادة وعلائقها ، وهو المانع عن أن يكون عقلاً .

.. فالبرىء عن المادة والعلائق ، المتحقق الوجود المفارق ، هو معقول لذاته ، ولأنه عقل بذاته ، وهو أيضًا معقول بذاته فهو معقول ذاته ، فذاته عقل وعاقل ومعقول ، لا أن هناك أشياء متكثرة[1] . إن العقل هنا تصور ميتافيزيقى مفارق للمادة وكل ما هو حسى .

(د) الإنسان الكلى معقول صرف : يقول ابن سينا : « الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصلية التى لا تختلف فيها الكثرة ، غير محسوس ، بل معقول صرف. وكذلك الحال فى كل الكلى »[2].

(هـ) مراتب العقول على ضوء النص القرآنى : لقد قدم ابن سينا مفهومًا فلسفيًا لمراتب العقول استناداً على تأويل آية النور فى قوله تعالى : { اللَّهُ نورُ السماوات والأرضِ . مَثَلُ نورِهِ كَمِشْكَاةٍ فيها مِصْباحٌ المِصباحُ فى زُجاجةٍ ، الزُّجاجةُ كأنَّها كوكبٌ دُرِّىٌّ يوقَدُ منْ شجرةٍ مُبارَكةٍ زيتونةٍ لا شرقيّةٍ ولا غربيةٍ يكادُ زَيْتُها يُضيىءُ ولَوْ لمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ . نورٌ على نور يَهدِى اللهُ لِنُورِهِ منْ يَشاءُ ويَضْرِبُ اللهُ الأمثالَ للناسِ واللهُ بكلِّ شىءٍ عليمٌ } . (سورة النور: آية ٣٥) .

وقوله تعالى « المشكاة » عبارة عن « العقل الهيولانى » « والنفس الناطقة » .

وقوله تعالى « المصباح » عبارة عن « العقل المستفاد » بالفعل .

وقوله تعالى : « توقد من شجرة مباركة زيتونة » يعنى بها القوة الفكرية التى هى موضوعة ومادة للأفعال العقلية . كما أن الدهن مادة وموضوع للسراج .

وقوله تعالى : « لا شرقية ولا غربية » رمز حيث أن الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التى يشرق فيها النور على الحيوانية التى يفقد فيها النور ويمثل بالغرب على الإطلاق .

---

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات (٢) تحقيق : د. محمد يوسف موسى ، د. سليمان دنيا ، مصيد زايد، الإدارة العامة للثقافة بمصر سنة ١٩٦٠م ، ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات القسم الثالث ، ص ٩ .

وقوله : « يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار» مدح القوة الفكرية .

ثم قال : « ولو لم تمسسه نار » يعني باللمس الاتصال والإفاضة .

وقوله : « نار » لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقي وآلاته وتوابعه مثل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة ، وهو النار ، وإن لم تكن النار بذي لون ، فالعادة العامية أنها مضيئة فانظر كيف راعى الشرائط . وأيضًا لما كانت النار محيطة بالأمهات شبه بها المحيط على العالم لا إحاطة سقفية ، بل إحاطة قولية مجازية هو « العقل الكلي » هكذا يحاول ابن سينا تأويل النص القرآني لاستنباط مراتب العقل وشرفه .

تلك هي نظرية العقل عند ابن سينا . وهي نظرية تقوم على أسس معرفية ، نفسية ، ميتافيزيقية تفسر الإدراك والاتصال والفيض وتعتمد على الصور المجردة عن المادة . وهو بذلك يمازج بين العقلاني القائم على اليقين البرهاني المنطقي والعقلاني القائم على الاستشراق والفيض والصدور .

٤ – العقل عند فلاسفة المغرب العربي :

(١) ابن باجة : لقد جمع ابن باجة بين فلسفة الفارابي وفلسفة ابن سينا بالإضافة إلى فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو . لذلك لانجد غرابة في التشابه الكبير بين نظرية ابن باجة في العقل ونظرية الفارابي وهي في ذات الوقت لا تخلو من النزعة الصوفية عند ابن سينا وعلى ذلك نستطيع أن نحدد عناصر نظرية ابن باجة في العقل على النحو التالي :

* بين الصور الروحانية والعقل : الروح هي القوة الدافعة أي أنها الجزء من النفس الذي يجعلها مبدأ الحركة في الأجسام الحية . يقول ابن باجة . ولفظ الروح يستعمل على النفس ، لا من حيث هي نفس ، بل من حيث هي نفس محركة [١]، ولكي تتضح العلاقة بين الصور الروحانية والعقل قدم ابن باجة أربع أصناف للصور هي :

أولها : صور الأجسام المستديرة . وهذا الصنف ليس هيولانيًا بوجه .

الثاني : العقل الفعال والعقل المستفاد . وهو بهذا الوجه غير هيولاني أصلاً . إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية ، وإنما نسبته إلى الهيولى لأنه متمم للمعقولات الهيولانية . وهو المستفاد أو الفاعل لها . وهو العقل الفعال .

---

(١) بن باجة : تدبير المتوحد « القول في الصور الروحانية » تحقيق د. ماجد فخري ، دار النهار سنة ١٩٦٨ ، ص ٤٩ .

والثالث : العقول الهيولانية . وهذا له نسبة إلى الهيولى . ويقال لها هيولانية لأنها معقولات هيولانية ولأنها ليست روحانية بذاتها ، إذ وجودها فى الهيولى .

الرابع : المعانى الموجودة فى قوى النفس ، وهى الموجودة فى الحس المشترك وفى قوة التخيل وفى قوة الذكر . وهذا الصنف بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية[١] ، ويؤكد ابن باجة على أن أعلى الصور مرتبة صور المعقولات الخالصة من أى علاقات جسمانية ، وأدناها مرتبة صور الأجسام المادية حيث أن الصور المادية ملوثة بالكثرة والصور العقلانية الروحية الخالصة مطهرة بالوحدة والتفرد ويتم الصعود من الأدنى إلى الأعلى يتم بمساعدة العقل الفعال المستنير[٢] .

* يقدم ابن باجة تصنيف آخر للصور الروحانية حيث يقول : « إنما نستعمل فى هذا القول الروحانى المطلق ، وهو العقل الفعال وما ينسب إليه ، وهو المعقولات ، وأسمى فى هذا القول هذه المعقولات بالروحانية العامة . وأسمى مادونها أى الصور الموجودة فى الحس المشترك ، الروحانية الخاصة » [٣].

نحن إذن أمام نوعين من الصور :

الأول : الصور الروحانية العامة لها نسبة واحدة خاصة وهى نسبتها إلى الإنسان الذى يعقلها .

الثانى : الصور الروحانية الخاصة : لها نسبتان : إحداهما خاصة وهى نسبتها إلى المحسوس ، والأخرى عامة ، وهى نسبتها إلى الحاس المدرك لها [٤].

* كيف يتصل الإنسان بالمعقول ؟ إن نظرية الاتصال أو الصعود شغلت الفكر الفلسفى الإسلامى وانتقلت من المشرق إلى المغرب عن طريق الفارابى وابن سينا . وقد حاول ابن باجة أن يقدم تصوراً لهذا الاتصال والصعود . فيقول : « فالإنسان له أولاً الصورة الروحانية على

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٠ .

(٢) د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، دراسة فى فلسفة ابن باجة الأندلسى ، دار اقرأ ، بيروت سنة ١٩٨٥ ، ص ١٢٣ .

(٣) ابن باجة : تدبير المتوحد ، ص ٥٠

(٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر . فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود »[1] فالصعود يتم بتوسط العلم الطبيعي .

* المعقول واحد أم متكثر وكذلك العقل واحد أم متكثر : لقد حاول ابن باجة أن يفسر المعقولات من خلال مفهوم الوحدة والكثرة وانتهى إلى القول بأن المعقولات وكذلك العقل واحد ومتكثر ، واحد من جهة التجريد وكثير من جهة الجسمية . ويقول فى ذلك : « يقال فى المعقول أنه واحد . إذا دل عليه بلفظ واحد ، وكان معقولاً لشيء موجود . ويقال أنه واحد إذا كان معقولاً لشيء واحد ، وإن دل عليه بقول مركب كالحد والرسم ، وما أشبههما ، وقد يقال فى المعقول إذا دل عليه بلفظ مفرد ، أو بلفظ مركب تركيب تقييد ، مثل الإنسان الأبيض ، وهذا ليس بواحد ، لأنه إذا وضع فى مثل قولنا الكاتب المهندس إنسان ، لم يكن قضية واحدة، بل يكون قضيتين ... والمعقول الواحد إذا حد تكثر ، وكل من أجزائه يكون واحداً . فإن كان له حد تكثر ، ولزم فى أجزاء الكثرة الثانية ، ما لزم فى الأولى . فبالضرورة سينتهى إلى أجزاء لا تحد ، إذ هى بسائط من كل وجه . والواحد بالعدد إذا كان جسمًا أو جسمانيًا ، كالبياض مثلاً قيل له شخص . وأما الواحد بالعدد المجرد عن الهيولى . فليس بشخص بل يجرى مجراه . فالشخص قد يلحقه تغيير »[2]. فهذا تصور منطقى للمعقول وهو فى ذات الوقت عن طريق الإدراك الحسى والوجود الطبيعى متكثر وبالتجريد والتعميم واحد . وهذا يعنى أن المعقولات – من حيث هى إدراكات لموضوعاتها – إنما تكون مضافة إلى تلك الموضوعات ، ولا يكون لها قوام إلا بتلك الإضافة ، وهذا يعنى أن معقولاً من المعقولات ليس واحداً بالإضافة إلى جميع العقول . من هنا جاء التكثر إذ أن المعقول الواحد لابد له أن يختلف فى عقل زيد عنه فى عقل عمرو بحسب خبرة كل منهما . وهذا يصدق على العقل الهيولانى ولا يصدق على العقل الفعال [3].

* مراتب العقل الثلاث : يرى ابن باجة أن للعقل ثلاث مراتب هى ؟:

١ – الصور الروحانية .　　٢ – المعقول .

٣ – العقل الفعال . ويقابل ذلك مراتب تصنف الناس بحسبها هى :

---

(١) ابن باجة : رسالة الاتصال ، ص ١١١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٣) تفسير شيخ الأرض ، ابن باجة ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

١ - المرتبة الجمهورية : تبدأ من المعقول فى ارتباطه بالصور الهيولانية ، ثم تنتقل إلى المعقول فى صورته المجردة . يقول ابن باجة : « المرتبة الجمهورية ، وهى المرتبة الطبيعية ، وهذه إنما لهم المعقول مرتبطًا بالصور الهيولانية . ولا يعلمونه إلا بها ، وعنها ومنها ولها . وتدخل فى هذه جميع الصنائع العملية »[1] .

٢ - المرتبة النظرية : يقول ابن باجة : وهى فى ذروة الطبيعة ، إلا أن الجمهور ينظرون إلى الموضوعات أولاً وإلى المعقول ثانيًا ، ولأجل الموضوعات والنظار الطبيعيون ينظرون إلى المعقول أولاً وإلى الموضوعات ثانيًا ، ولأجل المعقول تشبيهًا ، فلذلك ينظرون إلى المعقول أولاً، ولكن مع المعقول الصور الهيولانية ولذلك القضايا المستعملة فى العلوم ، فكلها يتضمن موضوعها ومحمولها المشار إليه ، ولذلك تكون القضايا كلية ... فهذه الرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة كما تظهر الشمس فى الماء فإن المرئى فى الماء هو خيالها ، لا هى نفسها ، والجمهور يرون خيال خياله ، مثل أن يلقى الشمس خيالها على ماء ، وينعكس ذلك على مرآة ، ويرى من المرآة الذى ليس له شخص [2]، فالجمهور وأهل النظر يتفقون فى جانب الرؤية ويختلفون من حيث طبيعة المرئى .

٣ - مرتبة السعداء : هم الذين يرون الشىء بنفسه . يقول ابن باجة موضحًا « ذلك أنه أشبه شىء بالضوء ، فكما أنا إذا لم يكن لنا ضوء كنا نجد فى بصرنا عمى ، والعمى سوء ، والفرق بين سعى البصر فى الضوء ، وبين سعيه فى الظلمة ، معلوم بنفسه ، فكذلك الجاهل ومن ليس عنده علم بالشىء . ومعنى العلم بالشىء هو أن يكون عند العالم به محمول وهو معقوله ، القضاء على أشخاص ذلك المعقول فى وقت دون وقت يشبه السعى ، والقوة التى يرتسم فيها المعقول تشبه العين ، والعقل يشبه الأبصار ، وهو الصورة المرتسمة فى البصر . وكما أن تلك الصورة هى بالضوء ، فإن الضوء يوجدها بالفعل ، وبه ترتسم فى الحاسة ، فكذلك العقل بالفعل بذلك العقل الذى ليس له شخص يصير شيئًا ما ، ويرتسم فى القوة وكما أن هذه الصورة المبصرة هى الهادية ، لا الضوء المفرد ، كذلك هذا العقل بالفعل هو الهادى والراشد ، فإن الصورة المبصرة لو ارتسمت فى العين فى الظلمة لما احتيج إلى الضوء

---

(١) ابن باجة : رسالة فى الاتصال ، ص١١٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١٣ .

لكن ليس ذلك بممكن إذ قوامها ووجودها هو بالضوء . كذلك الحال فى العقل بالفعل ، والعقل الفاعل ، النسبة بينهما واحدة ، فذلك المعنى الذى فى الصورة المحسوسة هو الضوء ، كذلك هذا فى المعقولات هو ضوء بوجه ما على طريق التناسب »[١] والمرتبة الثالثة هى أرقى المراتب سواء بالنسبة لمراتب الناس أو مراتب المعقولات أو مراتب العقول .

خلاصة القول أن نظرية العقل عند ابن باجة تأثرت كثيراً بنظرية أرسطو وبنظرية الفارابى ، وتعتمد اعتماداً كليًا على فكرة التفاضل بين العقول والمعقولات والناس على أساس من التجريد الخالص عن المادة والحس ، فكلما تخلص الإنسان من المادة واتجه نحو الصورة الروحانية كلما صعد في سلم الصعود إلى أرقى درجات المعرفة واليقين وحقق غايته الإنسانية.

(ب) ابن طفيل : يعد ابن طفيل واحداً ممن يمثلون الاتجاه الإشراقى فى الفلسفة الإسلامية ، ذلك أن مجمل فلسفته كما وردت فى أثره الوحيد الباقى « حى بن يقظان » تذهب إلى أن للمعرفة طريقان : الأول عقلى والثانى نقلى ... والإنسان معد بطبيعته لمعرفة الحقائق الإيمانية فهو يبين كيف يستطيع الإنسان أن يصعد فى مدارج المعرفة بالتفكير والرياضة النفسية ، حتى يرتفع عن عالم الأشياء المادية ، فيرقى إلى عالم العقول المفارقة[٢] ويترتب على هذا المنهج وضع تصور لحصول المعرفة فى إطار بحثنا عن نظرية العقل عنده . وهى نظرية تقوم على أصول هى :

١ - الحس وإدراك الأجسام : كل حاسة من الحواس تدرك الأجسام التى من طبيعتها فالسمع يدرك الأصوات والبصر يدرك الألوان ، والشم يدرك الروائح والذوق يدرك الطعوم واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين والخشونة والملامسة[٣] يقول ابن طفيل : « لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام أو ما يلحق الأجسام » [٤].

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١٤ .

(٢) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ٢٣٢ .

(٣) د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا عند ابن طفيل ، ص ١٩٨ .

(٤) ابن طفيل : حى بن يقظان ، ص ١٢٠ .

٢ - القوة الخيالية لا تدرك إلا صور الأجسام : يقول ابن طفيل « ... وإذا لايمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل ، لأن التخيل ليس شيئًا إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها »[١] .

٣ - التفكير وليد الحاجة والضرورة : إن الدافع على التفكير الحاجة والضرورة ومعرفة العلة وقد يحدث ذلك تحت ضغط الانفعال والتأثر . وذلك واضح فى محاولة « حى » التعرف على سبب موت « الظبية » وعن طريق التأمل والنظر أدرك الحقيقة . يقول ابن طفيل : «فلما جزم الحكم بأن العضو الذى نزلت به الآفة إنما هو فى صدرها أجمع على البحث عليه والتنقير عنه ، لعله يظفر به ، ويرى آفته فيزيلها »[٢]. وهكذا وجد نفسه مضطراً للبحث عن العلة .

٤ - الصورة والنفس والإدراك العقلى : الأجسام مركبة من معنى الجسمية المدرك بالحواس بالإضافة إلى معنى آخر لا يدرك بالحس .

يقول ابن طفيل : « ... وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء ، فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ، ومن شيء آخر زائد على الجسمية : إما واحد وإما أكثر من واحد ، فلاحت له صور الأجسام على اختلافها هو أول ما لاح له من العالم الروحانى ، إذ هى صور لا تدرك بالحس ، وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقلى »[٣].

٥ - التدرج والصعود والاتصال بالأولى والأفضل : من خلال النظر والتأمل والبحث والمقارنة ومعرفة طبائع الأشياء وحقائقها انتهى إلى القول بأن السعادة والفوز من الشقاء إنما تتم بدوام المشاهدة لواجب الوجود .

يقول ابن طفيل : « .. وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء ، إنما هى فى دوام المشاهدة لهذا الموجود ، حتى يكون بحيث لايعرض عنه طرفة عين ... » لكن كيف يتحقق له ذلك ؟ « أن كان يلازم الفكرة فى ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويغمض عينه ، ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٠٩ .

طاقته أن لايفكر فى شىء سواه ، ولا يشرك به أحد ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها ، فكان إذا اشتد فى الاستدارة ، غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال ، وسائر القوى التى تحتاج إلى الآلات الجسمانية ، وقوى فعل ذاته التى هى بريئة من الجسم »[١] . ذلك هو الطريق لإدراك الصور الروحانية والوصول إلى معرفة الحق الأول ومشاهدته . وقد وجه النداء إلى طلاب الحق بأن يسلكوا هذا الطريق فيقول : « فاصنع الآن يسمع عقلك ، وحدق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك لعلك أن تجد منه هديًا يلقيك على جادة الطريق »[٢] . ذلك أن : « الذوات الإلهية ، والروح الربانية فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ، ومنزهة غاية التنزيه عنها فلا ارتباط ولا تعلق لها بها »[٣] وهكذا وضع ابن طفيل نظريته فى العقل وهى نظرية معرفية تقوم على الانتقال فى درجات الصعود من الأدنى إلى الأعلى ومن الحسى إلى المجرد ومن العتمة إلى النور ومن الكثرة إلى الواحد فى إطار عقلى صوفى فى آن واحد . أننا بإزاء فيلسوف إشراقى لا يرفض التفلسف وإنما يجعل من التفلسف منهجًا للتصفية والمشاهدة وإدراك حقائق الأشياء .

(جـ) ابن راشد : لقد حرص ابن رشد على تأكيد إيمانه بالمبادىء اليقينية البرهانية ونادى بتطبيقها على الفلسفة باعتبارها محكًّا للنظر السليم [٤].

يقول ابن رشد : « أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان »[٥] أما عن منفعة البرهان فيقول : « لأن القياس إنما الفحص عنه من أجل الفحص عن البرهان ، وأما المنفعة الحاصلة منه فهو حصول العلم البرهانى فى جميع الموجودات على أتم ما فى طباعها أن تحصل للإنسان » [٦].

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

(٤) د. عاطف العراقى ، النزعة العقلية ، ص ٨١ .

(٥) ابن رشد : تهافت التهافت ، القاهرة ، سنة ١٩٠٢ ، ص ١٠١ .

(٦) ابن رشد : تلخيص كتاب القياس ، تحقيق د. محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٣، ص ٦٢ .

هذا منطلق ابن رشد وهو منطلق يقوم على العقل موضحًا مناهج الإقناع وأساليب الخطاب. وقد كان حريصًا على أن يقدم لكل صنف من الناس ما يتفق مع قدراته فى الفهم ومعرفة الحقيقة وذلك من خلال اهتمامه بكل من : البرهان ، والقياس ، والجدل والخطابة ذلك بحسب حاجة الناس وقدرتهم وما يتفق مع تلقيهم لطرق الأدلة .

أما عن البرهان فيقول : « والبرهان بالجملة هو قياس يقينى يفيد علم الشيء على ما هو عليه فى الوجود بالعلة التى هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع. وإذا كان القياس البرهانى هو الذى من شأنه أن يفيد هذا العلم الذى هو العلم الحقيقى ... فبين أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهانى صادقة وأوائل وغير معروفة بحد أوسط وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علة للنتيجة بالوجهين جميعًا - أعنى علة لعلمنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه ، وإذا كانت علة للشيء المنتج نفسه فقد يجب فيها أن تكون مناسبة للأمر الذى يتبين بها ، فإن هذه حال العلة والمعلول »[1] . وهذا يعنى أن العلم الحقيقى قائم على البرهان ، والبرهان يعتمد على هذه الشروط ، صدق المقدمات وكونها أوائل معروفة بذاتها واضحة وضوحًا تامًا مناسبة للأمر الذى يتبين بها .

أما عن القياس : فيقول : « فأما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من الاضطرار عن تلك الأشياء الموضوعة بذاتها لا بالعرض شيء ما آخر غيرها ... والقياس منه كامل ومنه غير كامل . والكامل هو الذى لا يحتاج فى ظهور ما يلزم عنه من النتيجة إلى استعمال شيء آخر غيره مما يبين به إنتاجه . وغير الكامل هو الذى يحتاج فى بيان ما يلزم عنه من النتيجة إلى استعمال شيء آخر أو أشياء أخر مما هو لازم عن المقدمات التى وضعت فيه . وذلك أن القياس بالجملة يجب أن يكون تامًا ، وهو أن لاينقصه شيء يكون به قياسًا »[2] .

أما عن الجدل فيقول : « إن الأقاويل الجدلية هى بالجملة أقيسة تحدث عن المقدمات المشهورة ، كما أن البراهين هى أقيسة تحدث عن المقدمات الأوائل بالطبع ... وهذه الصناعة إنما توجد على أقصى كمالها بشيئين اثنين : أحدهما : معرفة الأشياء والقوانين التى بها تلتئم

---

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان ، تحقيق د. محمود قاسم ، الهيئة المصرية سنة ١٩٨٢ ، ص ٣٨.

(٢) ابن رشد : تلخيص كتاب القياس ، ص ٦٥ ، ٦٦ .

والثاني : استعمال تلك القوانين والرياضة فيها حتى يصير استعمالها ملكة ، وذلك كالحال في سائر الصنائع الفاعلة ... وأما منافع هذه الصناعة فثلاث :

إحداها الرياضة : أما منفعتها في الرياضة المعدة نحو العلوم فلأنه إذا كانت معنا قوانين معلومة وطرق معروفة محصورة نسلك منها إلى إثبات الشيء أو إبطاله ، كانت القدرة الحادثة لنا بهذه الصناعة في امتحان الآراء والمذاهب وتعريف الصادق منها من الكاذب أتم فعلاً وأنجح غرضًا من القوة الحادثة بالرياضة فقط ، دون معرفة هذه القوانين ، ولذلك إنما يحصل التمام في هذه الصناعة بهذين الشيئين ، أعني المزاولة ، ومعرفة القوانين ، وبين أن الرياضة المقصودة بهذه الصناعة إنما هي معدة نحو الفلسفة .

الثانية في مناظرة الجمهور : فالضرورة الداعية في اجتماعهم على العدل والفضيلة ، واعتقاد كثير من الأمور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدني ، ولما كان الأمر هكذا ، وكانت الأمور النظرية لايمكن أن يقع التصديق بها لهم إلا بالطرق المشهورة وهي الأقاويل المستعملة في هذه الصناعة ، كان أفضل ما ثبتت به عندهم الأمور النظرية هي الأقاويل المشهورة .

الثالثة : في العلوم النظرية : وأما منفعتها في العلوم النظرية فذلك من وجوه :

الوجه الأول : أنا متى أردنا أن نقف على الحق في مطلوب ما ، فعسر علينا دركه ، أمكننا بهذه الصناعة أن نأتي في ذلك المطلوب بقياسين متناقضين : أحدهما يثبته ، والآخر يبطله ، فإذا فعلنا ذلك ، أمكننا بسهولة أن نميز الجزء الصادق الذي في ذينك القولين المتناقضين من الكاذب بأن تسير مقدمات القياسين بالعبارات البرهانية حتى نخلص المحمولات الذاتية منها عن العرضية ، وذلك أن مقدمات المقاييس الجدلية في غالب الأمر ليست كاذبة ولا صادقة بالكل .

الوجه الثاني : أنه لما كانت الصنائع النظرية تشتمل على ثلاثة أشياء : مقدمات ، ومطالب ، وأقيسة ، وكان إحصاء هذه الأشياء أولاً وحصرها من حيث هي مشهورة أسهل ، فإذا حصلت عقيدة بالفعل ، سهل تمييز ما وضع منها على أنه حق : هل هو على النحو الذي وضع ، أم ليس هو ، وذلك بالقوانين البرهانية فهو خادم أيضًا للبرهان على هذا الوجه .

الوجه الثالث : أنا ننتفع بالمقدمات المشهورة في مبادىء الصنائع ، وذلك على جوه :

أحدها : أن تكون تلك المبادىء لا تتبين إلا بالاستقراء ، فنضطر إلى استعمال الاستقراء على النحو الذى قيل فى هذه الصناعة .

الثانى : أنه ربما كانت تلك المبادىء مما يعسر تصورها على الشارع فى التعلم ، أو التصديق بها فى أول الأمر ، فنستعمل معه - فى وقوع التصديق بها - الأمور المشهورة إلى أن يقوى ذهنه فيقع له التصديق بها .

الثالث : أن الصنف من المقدمات التى تعرف بالمصادرات ، وهى التى شأنها أن تتبين فى صناعة أخرى غير الصناعة التى توضع فيها ، ورأى المتعلم فيها خلاف ما وضع منها فى تلك الصناعة ، قد يقنع فيها بالأمور المشهورة ليقبلها المتعلم ، حتى إذا شرع فى الصناعة التى تبرهن فيها عرفها معرفة يقينية .

الرابع : أن بها تتلقى مغالطة السوفسطائى فى مبادىء العلوم .

الخامس : أنه لما كانت البراهين صنفين : صنف يبرهن فيه المجهول بالطبع ، وصنف يبرهن فيه البين بنفسه عند من ينكره ، وهذا إنما يتبين بالمقدمات المشهورة فى الغاية .

على هذا النحو يبين ابن رشد دور الجدل فى المعرفة . وكيف أن الجدل يفيد فى مجال العلوم النظرية التى تقوم فى الأصل على البرهان[1] . وهناك شبه كبير بينه وبين الفارابى فى مسائل الجدل وذلك راجع أن كلا الفيلسوفين يفسر ما ذهب إليه أرسطو .

أما عن الخطابة فيقول : « إن صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل ، وذلك أن كليهما يؤمان غاية واحدة : وهى المخاطبة ، إذ كانت هاتان الصناعتان ليس يستعملهما الإنسان بينه وبين نفسه كالحال فى صناعة البرهان ، بل إنما يستعملهما مع الغير ، وتشتركن بنحو من الأنحاء فى موضوع واحد ، إذ كان كلاهما يتعاطى النظر فى جميع الأشياء ، ويوجد استعمالهما مشتركًا للجميع : أعنى أن كل واحد من الناس يستعمل بالطبع الأقاويل الجدلية والأقاويل الخطبية ، وإنما كان ذلك كذلك ، لأنه ليست واحدة منهما علمًا من العلوم منفرداً بذاته »[2] فالعلاقة بين الجدل والخطابة اشتراكهما فى طبيعة الأدلة وفى طبيعة الاستخدام

---

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس فى الجدل تحقيق د. محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية سنة ١٩٨٠، ص ٣ وما بعدها .

(٢) ابن رشد : تلخيص الخطابة د. محمد سليم سالم ، القاهرة سنة ١٩٦٧، ص ٢ .

وفى طبيعة الموضوع وفى طبيعة المتلقى . والأشياء المنسوبة إلى صناعة الخطابة « إنما يقصد بها التصديق والاعتراف من المخاطب بالشىء الذى فيه الدعوى ، وذلك لا يكون إلا تثبيت الشىء عند المعترف به ، وذلك إذ نعترف بالشىء إذا رأينا أنه قد ثبت عندنا . والشىء الذى نثبت به لأشياء على طريق الخطابة هو الضمير ، لأن هذا هو أصل التصديق وعموده فى الأمور التى توقع هذا النحو من التصديق أعنى التصديق البلاغى »[1]. وللخطابة منفعتان :

إحداهما : أن بها يحث المدنيين على الأعمال الفاضلة .

والثانية : أنه ليس كل صنف من الناس ينبغى أن يستعمل معهم البرهان فى الأشياء النظرية التى يراد منهم اعتقادها ، وذلك إما لأن الإنسان قد نشأ على مشهورات تخالف الحق، فإذا سلك به نحو الأشياء التى نشأ عليها سهل إقناعه ، وإما لأن فطرته ليست معدة لقبول البرهان أصلاً ، وإما لأنه لايمكن بيانه له فى ذلك الزمان اليسير الذى يراد منه وقوع التصديق فيه . فلهذا قد نضطر إلى أن نجعل التصديق بالمقدمات المشتركة بيننا وبين المخاطب، أعنى بالمحمودات[2].

هكذا يقدم ابن رشد طرق الإقناع ومن الواضح أنه أكثر تحيزاً للبرهان وطلبًا له وهذا يؤكد النزعة العقلية عنده . إذا كان الأمر كذلك نسأل .

وما العقل عنده إذن ؟ إن التعرف على العقل عند ابن رشد يتم من خلال عدة مسائل هى :

بين النفس والعقل : إن نقطة انطلاق ابن رشد نحو نظريته العقلية تعريف النفس . لكن كيف نصل إلى معرفة جوهر النفس ؟ إننا لا نستطيع ذلك بسهولة وذلك راجع لدقة الموضوع ووعورة المنهج وكون النفس تقع بطبيعتها على حافة الفيزيقا ، مشرفة على مجال الميتافيزيقا. ذلك أن ابن رشد يعتبر النفس موضوعًا تجريبيًا وطبيعيًا ومن ثم يمكن أن تندرج دراسته ضمن العلم الطبيعى لأن العلم الطبيعى يبحث فى الجسم الطبيعى من حيث هو مركب من مادة وصورة والنفس صورة الجسد أو هى « صورة لجسم طبيعى آلى . وذلك أنه إذا كان كل جسم مركب من مادة وصورة ، وكان الذى بهذه الصفة فى الحيوان هو النفس والبدن ، وكان ظاهر

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦ ، ١٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠ ـ ٢١ .

أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعى ، فبين أنها صورة ، ولأن الصورة الطبيعية هى كمالات أول للأجسام التى هى صور لها ، فالواجب ما قيل فى حد النفس أنها استكمال أول لجسم طبيعى[1] آلى وعلى ذلك فالنفس لا تفعل ولا تنفعل إلا بالجسد وأن أحوالها لا تنفصل عن الهيولى الطبيعية للأجسام [2]، ولكن ابن رشد لم يتوقف عند القول بأن النفس للبدن وإنما زاد على ذلك القول بأنها جوهر مستقل . فالنفس صورة للجسم من ناحية وهى مفارقة من ناحية أخرى . وقد ترتب على هذا التصور طرح الأسئلة الآتية :

١ - كيف نستطيع فهم العلاقة بين النفس كصورة للبدن وبين كونها جوهر مستقل ؟ .

٢ - ما طبيعة العلاقة بين قوى النفس المختلفة ؟

٣ - إلى أي مدى يكون تعريف النفس بالكمال عامًا وشاملاً لكل قواها بما فيها العقل ؟.

إن هذه الأسئلة تحدد طبيعة الأشكال فى تحديد العلاقة بين النفس والعقل . وللخروج من هذا الإشكال . طرح ابن رشد مسألة طبيعة العقل الهيولانى .

العقل الهيولانى : إن العقل الهيولانى (المادى) ينشأ بسبب اتحاد النفس بالبدن . فيقول ابن رشد فى تعريفه : « إنه هو النفس ذاتها حين تكون على هيئة استعداد لإدراك معانى الأشياء . وحينئذ فهذا العقل لديه ذات أو جوهر روحى ، ولما كان لا يتأثر بالمعقولات التى يدركها فإنه غير جسمى »[3] فالعقل الهيولانى « ليس مجرد استعداد أو قوة فى النفس الإنسانية ، ولا هو مساوق للتخيل المتردد بين الحس والعقل ، بل هو شىء فوق طور النفس وفوق طور الشخص »[4] . ويطرح ابن رشد تصوره للعقل الهيولانى فى كتاب تلخيص النفس فيقول : « فإذن الاستعداد الذى فى الصور الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهيولانى الأول. لكن هذا يلزمه أن يكون الشىء يقبل نفسه ، إذ كان المعنى المتخيل هو بعينه المعنى المعقول . فلذلك ما يظهر أنه يجب أن يكون العقل الذى بالقوة شيًا آخر . فأى شىء هو

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص ١٢ .

(٢) جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٤٨٩ .

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٦٧ .

(٤) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ٣٩٢ .

هذا؟ ولعله - كما يقول أرسطو - جوهر هو بالقوة جميع المعقولات ، وليس هو فى نفسه شيئًا من الأشياء ، لأنه لو كان شيئًا فى نفسه ، لم يعقل جميع الأشياء ، أن العقل قبول ، والشيء لايقبل نفسه ، فلذلك ما يظهر من أمر المعقولات أنها مرتبطة بموضوعين :

أزلى وهو الذى نسبته إليها نسبة المادة الأولى للصور المحسوسة .

والثانى كائن فاسد وهو الصور الخيالية ، وهى بجهة موضوع وبجهة ما محرك »[١] والعقل الهيولانى . كالعقل الفعال نفسه ، وهو مشترك بين أفراد النوع الإنسانى جميعًا ، ونسبته إلى العقل الفعال كنسبة المادة إلى الصورة . لكن . كيف يتم الاتصال بين العقل الهيولانى والعقل الفعال ؟ يجيب ابن رشد عن هذا التساؤل فيؤكد قائلاً : « إن فعل العقل الفعال من حيث اتصاله بالعقل الهيولانى هو غير جوهره ، فإذا بلغ غاية الكمال تعرى من القوة والإمكان ، فبطل بذلك هذا الفعل الذى هو غيره ، وأصبح فعله هو جوهره بذاته فللعقل الفعال إذن وجودان ، وجود مفارق من حيث هو جوهر ووجود متصل بالعقل الهيولانى من حيث هو محرك له . ولما كانت المعقولات لا تنتقل من حال القوة إلا بتأثير محرك ينقلها من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية وجب أن يكون هذا المحرك الذى يعطى المتحرك شبه ما فى جوهره ، عقلاً غير هيولانى ، وهذا المحرك هو العقل الفعال »[٢] . يقول ابن رشد ما نصه :

إن لهذا العقل فعلين : « أحدهما من حيث هو مفارق ، وهو أنه يعقل ذاته على ما من شأن العقول المفارقة أن تكون عليه من عقلها لذواتها ، وكون العاقل والمعقول فيها شيئًا واحداً من كل جهة ، والثانى أن يعقل المعقولات التى فى العقل الهيولانى أعنى أن يصيرها من القوة إلى الفعل »[٣] وهذا يعنى أن العقل الهيولانى يفعل فعله فى إدراك المعقولات عن طريق الاتصال بالعقل الفعال إذ يحتاج ضرورة فى وجوده إلى أن يكون ها هنا عقل موجود بالفعل دائمًا :

العقل العملى والعقل النظرى : لقد قسم ابن رشد القوة الناطقة إلى قسمين : قوة نظرية وتسمى بالعقل النظرى ، وقوة عملية وتسمى بالعقل العملى . يقول ابن رشد : « ومن هنا يظهر أن هذه القوة تنقسم أولاً إلى قسمين أحدهما : يسمى العقل العملى ، والآخر النظرى

---

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٦ ، ٨٧ .

(٢) جميل صليبا ؟: تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٥٠١ .

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص ٩٠ ، ٩١ .

وكان هذا الانقسام عارضًا لها بالواجب ، لانقسام مدركاتها ، وذلك أن إحداهما إنما فعلها واستكمالها بمعان صناعية ممكنة ، والثانية بمعان ضرورية ليس وجودها إلى اختيارنا » [١].

القوة العملية « العقل العملى » : هذا العقل هو العقل المشترك لجميع الآناسى فلا يخلو إنسان منه وإنما يتفاوتون فيه بالأقل والأكثر . وهو يدرك المعانى المتعلقة بالعمل ، أو المعانى التى تحصل فيها بالتجربة . والتجربة تكون بالحس أولاً ، وبالتخيل ثانيًا . يقول ابن رشد : « أما أن هذه المعقولات العملية ، سواء كانت معقولات قوى أو مهن حادثة وموجودة فينا أولاً بالقوة وثانيًا بالفعل ، فذلك من أمرها بين ، فإنه يظهر عند التأمل أن جل المعلومات الحاصلة لنا منها ، إنما تحصل بالتجربة ، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً ، والتخيل ثانيًا، وإذا كان ذلك كذلك ، فهذه المعقولات إذن مضطرة فى وجودها إلى الحس والتخيل ، فهى ضرورة حادثة بحدوثها ، وفاسدة بفساد التخيل »[٢] ، وكمال هذه القوة وفعلها إنما هو فى أن يوجد صوراً خيالية بالفكر والاستنباط يلزم عنها وجود الأمور المصنوعة . يقول ابن رشد : «ولو وجدت هذه المعقولات دون النفس المتخيلة لكان وجودها عبثًا وباطلاً »[٣] وهذا النوع من الصور ليس خاصًا بالإنسان والحيوان وحده ، وإنما هى مشتركة بينه وبين كثير من الحيوان والفرق بين الإنسان والحيوان أن الصور الخيالية التى توجد للحيوان حاصلة له بالطبع ، وهى ضرورية له كالتسديس الذى يوجد للنحل ، والحياكة التى توجد للعناكب ، أما الصور التى توجد للإنسان فهى حاصلة له بالفكر والاستنباط .

وبهذه القوة يحب الإنسان ويبغض ، ويعاشر ويصاحب ، وبالجملة عنها توجد الفضائل الشكلية .

القوة النظرية العقل النظرى : يظهر من أمر هذه القوة أنها إلهية جداً ، وأنها إنما توجد فى بعض الناس . يقول ابن رشد : « إن أول ما ينبغى أن ننظر فيه من أمر هذه المعقولات النظرية هل هى دائمًا فعل ؟ أم توجد أولاً بالقوة ، ثم توجد ثانيًا بالفعل ، فتكون بوجه ما هيولانية؟ »[٤] وهذه التساؤلات تفرض علينا بداية تحديد خصائص المعقولات التى تدركها القوة النظرية .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٧٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٧١ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

(أ) خصائص الصور الهيولانية : تتصف الصور الهيولانية بأربع صفات هى :

١ - أن وجودها خاضع لتغير ذاتى .

٢ - أن هذه الصور متعددة بتعدد موضوعها ومتكثرة بتكثره .

٣ - مركبة من شيء يجرى مجرى الصورة وشيء يجرى مجرى المادة .

٤ - المعقول منها غير موجود [١].

(ب) خصائص المعقولات : أما المعقولات فتتصف بعدة صفات أهمها :

١ - وجودها المعقول هو نفس وجودها المشار إليه [٢].

٢ - إدراكها غير متناه ، وسائر القوى إدراكها متناه وذلك أنها تجرد الصور من كثرة محدودة وتحكم حكمًا على كثرة غير متناهية يقول ابن رشد : « وذلك أن التصور بالعقل إنما هو تجريد الصور من الهيولى . وإذا تجردت الصورة من الهيولى . ارتفعت عنها الكثرة الشخصية »[٣] .

٣ - الإدراك فيها هو المدرك « ولذلك قيل : إن العقل هو المعقول بعينه والسبب فى ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الهيولى ، ويقبلها قبولاً غير هيولانى ، يعرض له أن يعقل ذاته ، إذ كانت ليس تصير المعقولات فى ذاته من حيث هو عاقل بها نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس » [٤].

٤ - « أن إدراكها ليس يكون بانفعال ، كالحال فى الحس . ولهذا متى أبصرنا محسوسًا قويًا ثم انصرفنا عنه ، لم نقدر فى الحين أن نبصر ما هو أضعف والمعقولات بخلاف ذلك . والسبب فى ذلك أن الحس ، لما كانت تبقى من صور المحسوسات فيه بعد انصرافها عنه آثار ما شبيهة بالصور الهيولانية ، لم يمكن فيه أن يقبل صورة أخرى حتى تمحى عنه تلك الصورة وتذهب وهذا أيضًا إنما عرض له من جهة النسبة الشخصية » [٥].

---

(١) جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٤٩٦ .
(٢) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص ٧٥ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٧٦ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٧٧ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٧٨ .

٥ - أن العقل يتزيد مع الشيخوخة . وسائر قوى النفس بخلاف ذلك [١]. تلك هى خصائص المعقولات كما حددها ابن رشد .

كيف تحدث المعقولات ؟ إننا ندرك المعقولات عن طريق الحواس أولاً ثم التخيل و عندئذ يمكننا أخذ الكلى وذلك بالارتقاء فى التجريد خطوة خطوة . ثم يقول ابن رشد : ظهر أنا مضطرون فى حصولها لنا أن نحس أولاً ، ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى . ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس ، فاته معقول ما ، فإن الأكمه ليس يدرك معقول اللون أبداً ، ولا يمكن فيه إدراكه ، وأيضًا فإن من لم يحس أشخاص نوع ما لم يكن عنده معقوله . كالحال عندنا فى الفيل ، وليس هذا فقط بل يحتاج مع هاتين القوتين إلى قوة الحفظ ، وتكرر ذلك الإحساس مرة بعد مرة حتى ينقدح لنا الكلى ، ولهذا صارت هذه إنما تحصل لنا فى زمان[٢]

يتبين من هذا النص أن هذه المعقولات تحصل لنا بالحس ثم التخيل ودليل ذلك :

١ - أنه من فاتته حاسة ما من الحواس ، فاته معقول ما .

٢ - أن من لم يحس شخص من أشخاص نوع ما . لم يكن عنده معقوله .

٣ - لا يحصل لنا المعنى الكلى إلا بقوة الحفظ وتكرار الإحساس .

الاتصال بالعقل الفعال : لقد ظلت مسألة الاتصال بالعقل الفعال غامضة عند ابن رشد غير واضحة ومع ذلك فقد حدد طرق ثلاث لاتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال . والطرق الثلاث هى :

الطريق الأول : مأخوذ من قول الإسكندر فى مقالة فى العقل . فيقول : « إن الأمر فى العقل شبيه بالأمر فى الحس ، فكما أن فى الحس ثلاثة أشياء : قوة قابلة وهى القوة الحساسة، وشيء خارج النفس بالفعل وهو المحسوس المدرك . والثالث هو المعنى الذى يحصل فى القوة الحساسة من ذلك الشيء المدرك . فكذلك يجب أن يكون الأمر فى العقل : أعنى أنه يقوم أيضًا فيه ثلاثة أشياء : قوة قابلة وهو العقل الهيولانى ، وهو نظير للقوة الحساسة فى الحس ، وشيء آخر يحصل فى هذه القوة هو نظير المعنى الذى يحصل فى القوة الحساسة من

---

(١)المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٩ .

الشىء المحسوس ، وهذا هو العقل النظرى ، وهو العقل الذى بالملكة ، وشىء ثالث خارج النفس بالفعل هو الذى يتنزل من هذا الإدراك العقلى منزلة المحسوس من الإدراك الحسى حتى يكون ذلك الإدراك الذى للعقل الهيولانى إنما هو لذلك العقل الذى هو نظير المحسوس . ولما كان ليس خارج النفس هو بالفعل من نوع العقل ، وإنما خارج النفس صورة فى مادة ، هى عقل بالقوة لا عقل بالفعل ، وجب ضرورة أن يكون الذى ينظر إليه الهيولانى بالحقيقة هو عقل بالفعل نظير الشىء الذى ينظر إليه القوة الحساسة فى الحس . وإذا كان هذا هكذا فالعقل الهيولانى إنما ينظر إلى العقل الفعال الذى هو عقل بالفعل ، إلا أنه يعقله أولاً بوجود ناقص ، وهو العقل الذى بالملكة الذى هو صور الموجودات الهيولانية ، ويعقل بآخرة على التمام والكمال إذا كان إنما ننظر إليه من هذه الجهة سمى مستفاداً .

وهذا العقل الذى بالملكة ، وهو صورة الموجودات الهيولانية كأنه وسط بين الموجودات الهيولانية وبين العقل الفعال ، فهو من جهة الموجودات يوجد أشرف من الوجود اليهولانى ، ومن جهة العقل الفعال بوجود أنقص من وجوده التام الذى ليس فيه قوة أصلاً [١].

هذا الطريق يحدد اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال بتوسط العقل بالملكة .

الطريق الثانى : هذا الطريق قائم على القول بوجود ثلاثة عقول . يقول ابن رشد : « ... إن ها هنا ثلاثة عقول : عقل بالقوة وهو العقل الهيولانى ، وعقل يستكمل به هذا العقل وهو العقل الذى بالملكة ، وعقل فعال وهو الذى يصير المعقولات التى بالقوة معقولة بالفعل ... وأن هذا العقل له فعلان : أحدهما : من حيث هو مفارق ، وهو أن يعقل ذاته . والثانى : أن يعقل المعقولات التى فى العقل الهيولانى ، أعنى يصيرها من القوة إلى الفعل . وهذا العقل أعنى الفعال هو متصل بالإنسان وهو كالصورة له ، ولذلك يفعل به الإنسان متى شاء ، أعنى يعقل ... ومن البين أنه إذا عقل الإنسان جميع المعقولات التى هى العقل الذى بالملكة ، ولم يبق له معقول بالقوة يصيره معقولاً بالفعل ، أنه لا يخلو فى تلك الحال من أحد أمرين :

الأول : إما ألا يكون له البتة ، وهو متصل بنا ، وإما أن يكون له فعله الثانى ومحال أن يكون متصلاً بنا ، ولا يكون له فعل ، فلم يبق إلا أن يكون له فعله الثانى .

---

(١) ابن رشد : مقالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم ، نشر د. أحمد فؤاد الأهوانى . ضمن تلخيص كتاب النفس ، ص ١٢٠ ، ١٢١ .

الثانى : يجرى منه مجرى الغاية .

وذلك أنه لما كانت الحكمة الإلهية ، والعدل الربانى ، يقتضى ألا يبقى نوع من أنواع الموجودات ، ولا طور من أطور الوجود ، إلا ويخرج إلى الفعل ، وكان العقل الذى هو المعقولات بالقوة ، طوراً من أطوار الوجود الشريفة ، وجب أن يخرج من القوة إلى الفعل ، ولكونه من جنس العقل ، كان واجبًا أن يخرجه إلى العقل شىء هو عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود ، وهذا هو العقل الفعال[1] يعد هذا الطريق الثانى مضافًا إليه الطريق الأول . طريق واحد نستطيع أن نطلق عليه طريق الإدراك العقلى . حيث يتحقق اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال بتوسط العقل بالملكة والانتقال من القوة إلى الفعل بطريق الجود الإلهى .

الطريق الثالث : هذا الطريق هو مأخوذ من القوة والفعل فالضرورة توجب الانتقال من القوة إلى الفعل وذلك لا يتم إلا بنسبتين : نسبة أولى إلى العقل بالملكة ونسبة ثانية إلى العقل بالفعل [2].

تلك هى نظرية العقل عند ابن رشد . ومن الواضح ظهور التراكم المعرفى عند ابن رشد . حيث أنه قد استوعب التراث اليونانى والتراث الإسلامى فى المشرق والمغرب . وقد أدى ذلك إلى تشعب الموضوعات وتداخلها مما يشعر باضطراب فى المعنى . إلا أن ذلك لا يعنى قصور ابن رشد فى عرض نظريته بقدر ما يعكس تزاحم الأفكار والآراء فى فلسفته التى تمثل قمة العقل المسلم . حتى اليوم .

وبعرضنا لآراء فلاسفة الإسلام فى المشرق العربى والمغرب العربى نستطيع القول . أن العقل بكل مسائله كان نقطة الارتكاز فى كل فكر فلسفى ذلك الفكر الذى خالطه جانب إشراقى لا يتجاوز العقل ولا يهمله . وفى ذلك بين « لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٣ .

مصادر ومراجع الفصل الرابع :

- **ابن أبى أصيبعه** : طبقات الأطباء ، دار الحياة ، بيروت .

- **ابن باجــة** : رسالة الاتصال ، تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، سنة ١٩٥٠م ، القاهرة

  - رسائل ابن باجة الإلهية ، تحقيق د. ماجد فخرى ، مكتبة النهار ، بيروت، سنة ١٩٦٠م.

- **ابن رشد** : فصل المقال ، تحقيق د. مصطفى عبد الجواد عمران ، القاهرة ، سنة ١٩٦٨م.

  - تهافت الفلاسفة ، القاهرة ، سنة ١٨٨٥م .

  - تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق الأب بويج ، دار المشرق ، بيروت .

  - تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق د. عثمان أمين ، مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، القاهرة ١٩٥٨م.

  - تلخيص كتاب القياس ، تحقيق د. محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٣م.

  - تلخيص كتاب أرسطو طاليس فى الجدل ، تحقيق د. محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٠م.

  - تلخيص الخطابة ، تحقيق د. محمد سليم سالم ، القاهرة ، سنة ١٩٦٧م.

  - تلخيص كتاب البرهان ، تحقيق د. محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٢م .

  - تلخيص كتاب النفس ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، سنة ١٩٥٠م.

  - مقالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم ملحق تلخيص كتاب النفس ، تحقيق د. الأهوانى ، سنة ١٩٥٠م.

ابن سـينا : عيون الحكمة ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، دار القلم ، بيروت ، سنة ١٩٨٠م.

- الشفاء « الإلهيات » ، جـ ١ تحقيق جورج قنواتى ، سعيد زايد ، الإدارة العامة للثقافة ، القاهرة سنة ١٩٦٠م.
- التعليقات ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٣م
- رسالة فى الحدود ، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم ، الهيئة الصمرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٩م.
- النفس البشرية عند ابن سينا ، نصوص جمعها ورتبها وقدم لها د.ألبير نصرى نادر ، دار المشرق ، بيروت .
- الإشارات والتنبيهات ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة .
- النجاة ، تحقيق د. ماجد فخرى ، دا ر الآفاق الجديدة ، بيروت ، سنة ١٩٨٥م.
- رسالة فى إثبات النبوات ، تحقيق ميشال مرمورة ، دار النهار ، بيروت ، سنة ١٩٨٦م.
- **ابن طفيل** : حى بن يقظان ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، دار الكتاب اللبنانى ، سنة ١٩٧٥م.
- **الأهوانى** : (د. أحمد فؤاد) : معانى الفلسفة ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، سنة ١٩٤٧م.
- **بالنثيا** : تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة د. حسين مؤنس ، نهضة مصر ، الطبعة الأولى، القاهرة
- **تيسير شيخ الأرض** : ابن باجة ، دار الأنوار ، بيروت ، سنة ١٩٦٥م.
- **د. جميل صليبا** : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ، سنة ١٩٧٣م.
- **د. حسن حنفى** : الفارابى شارحًا أرسطو ، كتاب أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة سنة ١٩٨٣م.
- **دى بور** : تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده النهضة المصرية ، الطبعة الخامسة ، القاهرة .

- **الرازى (فخر الدين)** : شرح عيون الحكمة . تحقيق د. أحمد حجازى السقا ، الأنجلو المصرية .

- **د. عثمان أمين** : شخصيات ومذاهب فلسفية ، القاهرة ، سنة ١٩٧٢م .

- **د. العراقى (عاطف)** : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ، ١٩٧٩م.

  - النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، سنة ١٩٧٩م.

- **د. عمر فروخ** : المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية ، دا العلم للملايين ، بيروت ، سنة ١٩٧٠م.

- **الفـــارابى** : الجمع بين رأى الحكيمين ، تحقيق د. ألبير نصر ، دار المشرق ، بيروت ، الطبعة الرابعة .

  - مقالة فى أغراض ما بعد الطبيعة ، حيدر أباد الدكن ، سنة ١٣٤٩هـ .

  - تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ، سنة ١٩٨٣م.

  - مقالة فى العقل ، تحقيق الأب بويج ، بيروت ، سنة ١٩٣٨م.

  - آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة ، د.ت .

- **الكندى** : رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، الطبعة الثانية ، القاهرة .

  - رسالة فى العقل . ضمن كتاب تلخيص النفس لابن رشد ، تحقيق د. أحمد فؤاء الأهوانى ، القاهرة سنة ١٩٥٠م.

  - الحيلة فى دفع الأحزان ، ضمن رسائل فلسفية ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، دار الأندلس ، بيروت ، سنة ١٩٨٣م.

- **د. محمود قاسم** : فى النفس والعقل ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٦٩م.

- **د. معن زيادة** : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة . دراسة فى فلسفة ابن باجة الأندلسى ، دار اقرأ ، بيروت ، سنة ١٩٨٩م .

الفصل الخامس
العقل عند علماء الإسلام

العلم أساس التقدم ، وفى ذات الوقت يحقق إنسانية الإنسان ويصنع رفاهيته عن طريق إحداث التكيف المستمر مع الواقع والسيطرة على الكون . وقد عرف العالم الإسلامى فى مراحل متقدمة من تاريخه أهمية العلوم الطبيعية التجريبية والعلوم الرياضية بالإضافة إلى علوم النظر وعلوم الدين . وتقدم العلم الإسلامى خطوات بفضل جهود العلماء المسلمين ودأبهم فى البحث والتقصى ، خاصة عندما بدأت حركة الترجمة من منتصف القرن الثامن للميلاد حتى أوائل القرن العاشر ، بل بقيت بعد ذلك فى نشاط أمداً ليس بالقصير ، وقد أتاح ذلك انفتاح العرب والمسلمين على تراث الأمم القديمة من اليونان والفرس والهنود والصينيين ومن إليهم . وتلت هذه حركة إنتاج علمى خصيب تميز الكثير من جوانبه بالأصالة والابتكار ، وهكذا كان العلم العربى والإسلامى - منذ منتصف القرن الثامن - يمضى قدمًا إلى النضج والازدهار حتى بلغ أوجه فى نهاية القرن الحادى عشر حين توقف عصره الذهبى »[1]. هذا فى المشرق العربى الإسلامى . أما فى المغرب العربى الإسلامى . فقد ازدهرت الحركة العلمية بداية من القرن العاشر الميلادى حتى أواخر القرن الثانى عشر ، وإن ظلت آثار هذه النهضة العلمية بادية للعيان حتى أواخر القرن الخامس عشر[2] ولم يكن فى مقدور العلماء العرب والمسلمين أن يحققوا ما حققوه من إنجاز علمى إلا بفضل تقديرهم للعقل وللمنهج فى كل مراحل حياتهم. وقد برز من بين هؤلاء العلماء . جابر بن حيان (ت ٨١٣م) وأبو بكر محمد بن زكريا الرازى (ت ٩٣٢م) والحسن بن الهيثم (ت ١٠٢٩م) وأبو الريحان البيرونى (ت ١٠٥٠م) موفق الدين البغدادى (١٢٣١م) . وسنعرض لآراء هؤلاء العلماء حول العقل ، والعلم ، والمنهج .

أولاً : جابر بن حيان : لقد احتل جابر بن حيان مكان الريادة بالنسبة لواضعى المنهج العلمى ، وصار اسمه فى تاريخ العلم مرتبطًا بعلم الكيمياء لا عند العرب وحدهم بل فى أوربا

---

(١) د. توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، دار النهضة العربية ، سنة ١٩٦٨م ، ص ١٩ .

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة .

كذلك ، التى لم تكد تعرف جامعاتها مراجع تدرس فى علم الكيمياء حتى القرن الخامس عشر إلا كتب جابر بن حيان[١] ، وقد انتهت دراسات الغرب حول مكانة جابر بن حيان إلى القول «بأنه أول مبدعى الكيمياء على أسس علمية صحيحة ، بل هو فيما يقول بول كراوس Paul Kraus (ت ١٩٤٥م) ناشر رسائله من أعظم رواد العلوم التجريبية لأنه جعل الميزان أساسًا للتجريب . وهذا خير أداة لمعرفة الطبيعة معرفة دقيقة ، وقياس ظواهرها كميا »[٢] وللوقوف على آراء جابر بن حيان . نتناول العناصر الآتية :

١ - مفهوم الحد : يقول جابر : « أعلم أن الغرض بالحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة ، حتى لا يخرج منه ما هو فيه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه . لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصانًا ، إذ كان مأخوذاً من الجنس والفصول المحدثة للنوع ، إلا ما كان من الزيادات من آثار فصوله المحدثة لنوعه بالكل لا بالجزء ، كالضحاك للإنسان وذى الرجلين فيه، وأشباه ذلك . ولذلك ، قيل فى الحد أنه لا يحتمل الزيادة والنقصان ، وأن الزيادة فيه نقصان من المحدود ، والنقصان منه زيادة فى المحدود »[٣]. وهذا التعريف يوضح دقة جابر ابن حيان العلمية ، ذلك أن العالم يقيم البناء العلمى فى دقة منطقية . والحد أساس البناء المنطقى وبالتالى أحد المعايير العقلانية .

٢ - تصنيف العلوم : من أبرز المسائل التى عنى بها جابر بن حيان تصنيف العلوم والوقوف على حقائقها والتعرف على أسرارها . وهذا « مما يتصل اتصالاً وثيقًا بالمنهج عند العالم الفيلسوف أو عند الفيلسوف العالم »[٤]. وأقام تصنيفه للعلوم على أساس التفرقة بين علم الدين وعلم الدنيا حيث يقول : « إن هذه العلوم المذكورة فى هذه الكتب لما كانت على ضربين ، علم الدين وعلم الدنيا » ثم قسم علم الدين إلى قسمين رئيسيين : « فكان علم الدين فيها منقسمًا قسمين : شرعيًا وعقليًا » وبدأت تفريعات العلم الدينى .

---

(١) د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، الأعلام ٣ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٥م، ص٨ .

(٢) د. توفيق الطويل : العرب والعلم ، ص ٤٠ .

(٣) جابر بن حيان : كتاب الحدود . ضمن المصطلح الفلسفى عند العرب ، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، ص ١٦٤.

(٤) د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، ص ٦٥ .

فالعلم العقلى ينقسم قسمين : علم الحروف وعلم المعانى .

وعلم الحروف منقسمًا إلى قسمين : طبيعيًا وروحانيًا .

والعلم الروحانى منقسمًا إلى قسمين : نورانيًا وظلمانيًا .

والعلم الطبيعى ينقسم إلى أربعة أقسام : حرارة ، وبرودة ورطوبة ويبوسة .

وعلم المعانى ينقسم قسمين : فلسفيًا والهيًا .

وعلم الشرع ينقسم قسمين : ظاهراً وباطنًا .

هذا عن علم الدين ومن الواضح دقة التقسيم والفصل بين العلوم .

أما علم الدنيا : ينقسم قسمين : شريفًا ووضيعًا فالشريف ، علم الصنعة .

والوضيع ، علم الصنائع . وكانت الصنائع التى فيه منقسمة قسمين : منها صنائع محتاج إليها وفى الصنعة .

ومنها صنائع محتاج إليها فى الكفاية والاتفاق منها على الصنعة[1] هذه هى جملة العلوم الى سيتعرض لها جابر بن حيان بالتعريف بالإضافة إلى ما يلحق بكل علم منها من فرعيات مثل العلوم الطبيعية والنجومية والحسابية والهندسية قد جعلها داخلة فى جملة العلم الفلسفى[2] وإذا كنا لا نستطيع الوقوف عند كل علم على حدة من هذه العلوم إلا أننا سنعرض لمفهوم بعضها كما ورد عند جابر .

(أ) حد علم الدين : « أنه صور يتحلى بها العقل ليستعملها فيما يرجى الانتفاع به بعد الموت ، وليس يعترض على هذا طلب رئاسة الدنيا بها ، ولا إعظام الناس له من أجلها ، ولا الحيلة عليهم بإظهارها ، لأن كل ذلك ليس هو لها بالذات ، لكن بطريق العرض »[3] .

(ب) حد علم الدنيا : « أنه الصورة التى يقتنيها « العقل والنفس » لاجتلاب المدافعه ودفع المضار قبل الموت» .

---

(١) جابر بن حيان : كتاب الحدود ، ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٧٠ .

وإنما قلنا فى هذا الحد يقتنيها « العقل والنفس » لأن من المنافع والمضار أشياء متعلقة بالشهوة ، وهى من خواص النفس . فعلم هذه مقصورة على النفس ، إذ كان العقل عدواً للشهوة . ومنها أشياء متعلقة بالرأى ، فعلمها مقصور على العقل ، فلذلك احتجنا فى الحد إليهما ، معًا » [١].

(جـ) حد العلم الشرعى : « أنه العلم المقصود به أفضل السياسات النافعة دينًا ودنيا ، لما كان من المنافع الدنيا نافعًا بعد الموت » ويقول أيضًا فى حد علم الشرع : أنه العلم بالسنن النافعة إذا استعملت على حقائقها من الأشياء النافعة فيما قبل الموت ، أو مما ينفع فيما بعده »[٢] .

(د) حد العلم العقلى : أنه علم ما غاب عن الحواس وتحلى به العقل الجزئى من أحوال العلة الأولى . وأحوال نفسه ، وأحوال العقل الكلى ، والنفس الكلية والجزئية ، فيما يتعجل به الفضيلة فى عالم الكون ويتوصل به إلى عالم البقاء » . وفى هذا التعريف للعلم العقلى دليل على أهميته ومكانته ومعقولاته ومراتبه عند جابر بن حيان[٤] .

(هـ) حد العلم الفلسفى : « أنه العلم بحقائق المعلول » [٥].

(و) حد العلم الإلهى : « أنه العلم بالعلة الأولى ، وما كان عنها بغير واسطة أو بوسيط واحد فقط . وإنما قلنا هذا ، لأن خلو الوسط لم يبلغ الوسيط به حد التركيب » [٦].

(ز) حد علم الظاهر : « أنه العلم بالسنن العامة ، على الأمر الكلى اللائق بالطبيعة ، والعقول والنفوس الطبيعية » [٧].

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٧١ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٧٣ .

(٦) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٧) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(ح) حد العلم الباطن : « أنه العلم بعلل السنن وأغراضها الخاصة اللائقة بالعقول الإلهية »[١].

هذا عن تعريفات هذه العلوم عن طريق التعليم . وقد وضع جابر لهذه العلوم تعريفات أخرى من جهة ذاتها على النحو التالى :

(أ) حد الدين : « أنه الأفعال المأمور بإتيانها للصلاح فيما بعد الموت » .

(ب) حد الدنيا : « أنها جميع ما فى عالم الكون من الحوادث الضارة والنافعة بأى وجه كان ذلك فيها » .

(جـ) حد العقل : « أنه الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعانى على حقائقها كقبول المرآة لما قابلها من الصور والأشكال ذوات الألوان والأصباغ » .

(د) حد الفلسفة : « أنها العلم بالأمور الطبيعية ، وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى والقريبة والبعيدة من الطبيعة من أسفل » .

(هـ) حد العلوم الإلهية : « أنها علوم ما بعد الطبيعة ، من النفس الناطقة والعقل ، والعلة الأولى وخواصها » [٢].

ومن الملاحظ على هذه التعريفات :

١ - الدقة العلمية والمنهجية فى ضبط الحد من حيث عدم احتمال الزيادة والنقصان .

٢ - أن العقل قاسم مشترك فى كل العلوم بما فى ذلك العلوم الدينية .

٣ - التفرقة بين حد العلم من جهة التعليم وحد العلم فى ذاته .

٤ - الفصل بين العلم الفلسفى والعلم الإلهى .

٥ - لأول مرة يستخدم مصطلح ما بعد الطبيعة فى العلوم الإلهية وهى ترجمة دقيقة لكلمة الميتافيزيقا اليونانية .

مصدر العلم : لقد حدد جابر بن حيان ثلاثة مصادر للعلم هى :

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٧ - ١٧٩ .

المصدر الأول : يرى جابر أن العلم لدنى ينبع من الفطرة . يقول جابر : « إن العلم لايكون بالبديهة ، ولا بالتعلم من الصغر ، بل يكون على البديهة »[١].

المصدر الثانى : العلم يتم عن طريق الاكتساب والتحصيل . وقد أكد جابر على ضرورة اكتساب المعرفة وتحصيلها قبل إجراء التجارب فيقول : « ومن كان دربة كان عالمًا حقًا »[٢] ويقول أيضًا : إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم ، ويحق أن تعرف الباب من أوله إلى آخره بجميع تنقيته وعلله ، ثم تقصد لتجرب فيكون فى التجربة كمال العلم »[٣] وهذا يعنى أن اكتساب العلم والمعرفة بالتحصيل سابق على مرحلة التجريب .

المصدر الثالث : يجمع بين الفطرة والاكتساب . « فالنفس لاتكون عالمة أولاً بالضرورة »[٤] لكنها مستعدة للتقبل بطبيعتها فهى : « قادرة ، فاعلة ، جاهلة »[٥] .

فإذا ما أضفنا إلى ما سبق من مصادر المعرفة العلمية كما حدد جابر موقفه من التجربة العلمية واهتمامه بالتجريب تأكد لنا المساهمة الفعالة التى ساهم بها جابر فى وضع المنهج العلمى الاستقرائى . يقول جابر يوصى تلاميذه بالاهتمام بالتجربة وعدم التعويل إلا عليها مع التدقيق فى الملاحظة والاحتياط وعدم التسرع فى الاستنتاج « وأول واجب أن تعمل وتجرى التجارب ، لأن من لا يعمل ويجرى التجارب لا يصل إلى أدنى مراتب الاتقان ، فعليك يا بنى بالتجربة لتصل إلى المعرفة » ويقول أيضًا : « ما افتخر العلماء بكثرة العقاقير ولكن بجودة التدبير ، فعليك بالرفق والتأنى وترك العجلة ، واقتف أثر الطبيعة فما تريده من كل شىء طبيعى »[٦]. ويحدد الدكتور زكى نجيب محمود منهج جابر بن حيان القائم على الاستنباط والاستقراء فيقول : لكننا مع قراءة نصوصه استطعنا أن نتلمس مذهبة فى خطوات

---

(١) جابر بن حيان : التجميع (مختارات كراوس) ص ٣٧٥ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب السبعين . نقلاً عن « التراث العلمى للحضارة الإسلامية » د. أحمد فؤاد باشا ، القاهرة سنة ١٩٨٣ ، ص ١٠٣ .

(٣) جابر بن حيان : كتاب التجريد . نقلاً عن المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٤) حابر بن حيان : التجميع ، ص ٣٧٧ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٧٨ .

(٦) د. عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ، دار المعارف ، سنة ١٩٨٠م ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

السير فى طريق البحث العلمى ، وهى خطوات تطابق ما يتفق عليه معظم المشتغلين بالمنهج العلمى اليوم ، وهى تتلخص فى ثلاث خطوات رئيسية :

الأولى : أن يستوحى العالم مشاهداته فرضًا يفرضه ليفسر الظاهرة المراد تفسيرها .

الثانية : أن يستنبط من هذا الفرض نتائج تترتب عليه من الوجهة النظرية الصرفة .

الثالثة : أن يعود بهذه النتائج إلى الطبيعة ليرى هل تصدق على مشاهداته الجديدة فإن صدقت تحول الفرض إلى قانون علمى يركن إلى صوابه فى التنبؤ بما عساه أن يحدث في الطبيعة لو أن ظروفًا بعينها توافرت [1].

وقد جمع جابر فى هذا الخطوات بين « الاستنباط وبين الاستقراء .

ونستطيع أن نجمل قواعد المنهج عند جابر على النحو التالى :

١ - أن صاحب التجربة العلمية عليه أن يعرف علة قيامه بالتجربة التى يجريها .

٢ - يجب على صاحب التجربة العلمية أن يفهم الإرشادات فهمًا جيداً .

٣ - ضرورة اجتناب ما هو مستحيل وما هو عقيم .

٤ - يحسن أن يكون المعمل فى مكان معزول لضمان البعد عن المؤثرات الخارجية .

٥ - يجب على العالم أن يختار فريق العمل الذى يعمل معه بدقة . وأن يكونوا موضع ثقة .

٦ - التفرغ الكامل لإجراء التجربة .

٧ - ضرورة التحلى بالصبر وقوة التحمل والاستمرار فى البحث .

٨ - عدم التسرع والانخداع بالظواهر حتى تأتى النتائج دقيقة .

هذا هو جابر بن حيان أنه نموذج من نماذج العلماء المسلمين المهتمين بالبحث والتدقيق فى إطار منهجى سليم يضع العقل موضعه الصحيح فى كل خطوة من خطوات البحث وفى كل مرحلة من مراحله دون تسرع للوصول إلى النتائج عن طريق العلم بالأوائل العقلية واستنباط النتائج بعد المشاهدة والتجريب والتحقق .

---

(١) د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، ص ٦٥ .

ثانيـًا : أبو بكر محمد بن زكريا الرازى : كـان من أعـظم من اشـتـغلوا بعلوم الطب والكيـميـاء فى الـعصـور الوسطى . قـال عنه ابن النديم : « أوحد دهره ، وفـريد عصـره ، وقد جمع المعرفة بعلوم القدماء ، وسيما الطب » [١]، وقـال عنه « ابن أبى أصيبعة» « كأن من صغره مشتهيًا للعلوم العقلية مشتغلاً بها وبعلم الأدب ، ويقول الشعر ، وأما صناعة الطب فإنما تعلمها وقد كبر ... وكان الرازى ذكيًا فطنًا رأوفًا بالمرضى ، مجتهداً فى علاجهم وفى برئهم بكل وجه يقدر عليه ، مواظبًا للنظر فى غوامض صناعة الطب والكشف عن حقائقها وأسرارها ، وكذلك فى غيرها من العلوم بحيث أنه لم يكن له دأب ولا عناية فى جل أوقاته إلا فى الاجتهاد والتطلع فيما قد دونه الأفاضل من العلماء فى كتبهم » [٢]. « ويعـده العلماء والمستشرقون أكبر شخصية ظهرت فى محيط الطب فى القرون الوسطى ويؤكد ذلك قول " ف . شروود تيلر" فى كتابه « الخيمياء أساس لعلم الكيمياء » : « إن الرازى برز كموسوعة فى جميع فروع المعرفة بدون استثناء ، إذ أنه كتب فى الطب والفلسفة والكيمياء والرياضيات وعلم الأخلاق والميتافيزيقا والدين وقواعد اللغة العربية والموسيقى والتيارات الهوائية . فهو فى الحقيقة علامة عصره ، حيث كانت مؤلفاته الوفيرة مرجعًا لعلماء أجمع ، كما بقيت كتبه – وخاصة فى الطب – مرجعًا لأطباء أوربا على مدى العصور» ويقول أيضًا: « الرازى من العلماء العالميين الذين لهم دور كبير فى « علم الكيمياء » ، وقد قال الرازى فى عدة مناسبات أن الإنسان لا يستحق لقب فيلسوف إلا إذا كان ملمًا بعلم الكيمياء النظرية والتطبيقية » ويلمح الأستاذ (خ ، هاى) فى كتبه : « قصة عباقرة المسلمين » إلى : « أن الرازى تعلم فى حداثته الموسيقى ، ثم الفلسفة ، ثم الرياضيات والفلك ، وعندما كبر تعلم الطب والكيمياء ، فأبدع فيها إبداعًا مدهشًا ، وكتب فى جميع فروع المعرفة قرابة مائتين وعشرين مؤلفًا ، وتمتاز كتبه بما تضمه بين دفتيها من علوم الإغريق والهنود فضلاً عن آرائه وبحوثه المبتكرة » ويقول (إدوارد فاير) فى كتابه «نوابغ الكيمياء » ، وفى سن الأربعين صار طبيبًا ، وذلك لاهتمامه بأحوال الفقراء ومحاربته لجشع الأطباء واستغلالهم » ، ويقول (ديفيد يوجين سميث) فى كتابه « تاريخ الرياضيات – المجلد الأول » : « إن أبا بكر محمد بن زكريا الرازى نال شهرة مرموقة فى الطب ، ولكنه قدم إنتاجًا يستحق التقدير والإشادة فى

---

(١) ابن النديم : الفهرست ، دار المعرفة ، بيروت ، ص ٤١٥ .

(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص ٤١٤ وما بعدها .

علمى الهندسة والفلك » ويضيف " أ.ج.بروان" فى كتابه " الطب العربى " : « أن أبا بكر محمد بن زكريا الرازى يعتبر بحق أعظم علماء المسلمين فى الطب من ناحية الأصالة فى البحث ، والخصوبة فى التأليف ... ولقد كان الرازى فى بدء حياته مغرمًا بالموسيقى ، وكان عازفًا ممتازًا على العود ، لكنه لم يلبث طويلاً حتى انصرف إلى دراسة الفلك والكيمياء والطب والرياضيات ، فصار من أعلام علماء العرب والمسلمين فى هذه الميادين » ويقرر " جورج سارتون " فى كتابه « المدخل إلى تاريخ العلم » : « إن الرازى طبيب عبقرى بالإضافة إلى تفوقه فى علم الكيمياء ، وهذا يظهر من إنتاجه العلمى فى هذين الميدانين ، ويعتبر الرازى من أوائل الأطباء الذين استخدموا معلوماتهم الكيميائية فى الطب ، وهو بدون شك أعظم طبيب أنجبته الحضارة الإسلامية » ويقول فى كتابه « العلوم القديمة وعلم القرون الوسطى خلال النهضة ١٤٥٠ - ١٦٠٠م» : «حاول كثير من العلماء فى العالم ومازالوا يحاولون طمس اسم أبى بكر الرازى ومحوه من ميدان الطب ، ولكن هذا مستحيل مادام فى الطب باقيًا وآخذًا فى التطور » ويقول (بنيامين لى جوردن) فى كتابه « الطب فى القرون الوسطى وعصر النهضة»: « إن معالجة الرازى لعلم الطب فى مؤلفاته لهى معالجة موسوعية ، لكنه لم يهمل الجانب التطبيقى ، فقد عرف بمقدرته الفائقة التظهير فى تشخيصه للمرض ومعرفته للمواد الطبية الصالحة للعلاج . كان الرازى مرجعًا يعتمد عليه أطباء عصره فى علاجه لبعض الأمراض المستعصية . والجدير بالذكر هنا أن الرازى كان من أطباء الإسلام المعجبين بنظريات جالينوس وتطبيقات أبقراط الطبية، حتى أنه عرف بين علماء الغرب باسم (جالينوس العرب) » .

ويقول عنه (رام لاندو) فى كتابه « مآثر العرب فى النهضة الغربية » : « إن الرازى هو أول من شخص مرضى الحصبة والجدرى ، فهو علامة عصره وكل العصور ، ولقد ألف موسوعة طبية تفوق جميع مؤلفات السابقين واللاحقين ، كما ظل حجة الطب فى الغرب والشرق حتى القرن السابع عشر الميلادى دون منازع » ، ويقول (أوتو بتمان) و (فيليب س . هنس) فى كتابهما « تاريخ الطب المصور بالألوان » « إن الرازى كان ينصح طلابه بأن يعطفوا على الفقراء ، وأن يعطوا المريض الانطباع أن ليس هناك مفاضلة بين المرضى ، كما أنه دائمًا يصر على أن المريض يلزمه أن يرتبط مع طبيب واحد فقط ، لأن كثرة الأطباء تجلب عدم الاستقرار النفسى وربما يزيد ذلك من مرضه . وتجدر الإشارة إلى أن الرازى كان من أطباء الإسلام المبتكرين ، فهو أول من فرق بين مرض الجدرى ومرض الحصبة ، والحمى العادية » ويشير (حيدر بامات) فى كتابه « إسهام المسلمين فى الحضارة » إلى : « أن كتب الرازى كالحاوى

والمنصورى فى التشريح ترجمت إلى اللاتينية واعتمد عليها علماء أوربا حتى القرن الرابع عشر الميلادى ، وأعيدت طبعاتها مرات آخرها سنة ١٥٧٨م فى باريس » [١]. هذه هى مكانة « الرازى » العلمية كما سجلتها كتب البحث العلمى فى الشرق والغرب ، ولعل ذلك ما دفع جامعة « برنستون » الأمريكية . فقد خصصت أفخم ناحية فى أجمل أبنيتها لمآثر علم من أعلام الحضارة الخالدين « الرازى » كما أنشأت داراً لتدريس العلوم العربية ، والبحث عن المخطوطات وإخراجها ونقلها إلى الإنجليزية ، ليتمكن العالم من الوقوف على آثار التراث الإسلامى فى تقدم الطب وازدهار العمران[٢] ومن نافلة القول أن « الرازى » لم يصل إلى ما وصل إليه إلا لأنه عالم يقدر العقل ويدرك دوره ويحترم المنهج العلمى فى البحث والدرس . وهذا ما سنعالجه على النحو التالى :

(أ) العقل عند أبو بكر الرازى : لقد مجد العقل ومدحه ، وأفرد فصلاً خاصًا به فى كتابه « الطب الروحانى » بل جعله فى مقدمة كتابه هذا وعنونه « الفصل الأول فى فضل العقل ومدحه » ، فيقول : « إن البارى عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجدها علينا ، فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق ، حتى ملكناها ومسسناها وذللناها وصرفناها فى الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها . وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا ... وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا ... وبه وصلنا إلى معرفة البارىء عز وجل الذى هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . وبالجملة فإنه الشىء الذى لولاه كانت حالاتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ، والذى به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس فنراها كان قد أحسسناها . ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورها ، فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيلناه منها »[٣]. هذا عن مقدار العقل ووظيفته والتى تتمثل فى :

---

(١) د. على عبد الله الدفاع ، د. جلال شوقى : أعلام الفيزياء فى الإسلام ، مؤسسة الرسالة بيروت ، سنة ١٩٨٤، ص ١٢٥ - ١٥١ .

(٢) قدرى طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضايات والفلك ، دار الشروق ، بيروت ، ص ٢١٧ .

(٣) الرازى : الطب الروحانى ضمن كتاب رسائل فلسفية ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، سنة ١٩٨٢م.

١ - أنه أساس تفضيل الإنسان عن سائر الحيوان .

٢ - تحقيق المنافع والغايات .

٣ - تحصيل العلوم والصنائع .

٤ - إدراك الأمور الغامضة البعيدة .

٥ - معرفة البارى عز وجل .

٦ - تصور الأفعال العقلية قبل ظهورها للحس .

أما عن مرتبة العقل ومنزلته فيقول : « حقيق علينا أن لانحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحاكم محكومًا عليه ، ولا وهو الزمام مزمومًا ، ولا وهو المتبوع تابعًا ، بل نرجع فى الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه ، ولا نسلط عليه الهوى الذى هو آفته ومكدره والحائد به عن سننه ومحجته وقصده واستقامته ، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه من صلاح عواقب أمره ، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه . فإنا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه وأضاء لنا غاية إضاءته وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به . وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومن علينا به »[1] . فالعقل على هذا النحو أشرف ما وهب الله لنا وأعز ما يطلب فهو الحاكم والزمام والمتبوع . ولذلك وجب علينا :

١ - أن ننزل العقل منزلته وأن لا نحطه عن رتبته .

٢ - أن نجعله الحاكم والزمام والمتبوع والقائد الذى يقود حياتنا .

٣ - أن نحميه من الهوى الذى هو آفته ومكدره والحائد به عن طريقه .

٤ - أن نروضه ونذلله ونحمله ولا نجبره على الوقوف عند أمره ونهيه وذلك يتم بالعلم والمعرفة والتحصيل والتدريب .

٥ - أن نوقن بأننا بالعقل نسعد وبالعقل نهتدى إلى الخير والصواب تلك هى مكانة العقل ووظيفته عند « الرازى » وهى مكانة فى غاية الشرف ، لايكون الإنسان إلا بالعقل يعمله فى كل أمر ويصل به إلى كل غاية .

---

(١) المرجع السابق : ص ١٩ .

(ب) الفلسفة : يقول الرازى : « إن الفلسفة هى التشبه بالله عز وجل بقدر ما فى طاقة الإنســـان »[١] . وهذا يعنى أن أخلاق الفلاسفة أخلاق فاضلة شريفة فلا يطلبون إلا ما هو شريف فى العلم والعمل . ويؤكد على أن تاريخ الفلسفة الحقة ما هو إلا بناء متواصل على أسس وضعتها الأجيال السابقة من الفلاسفة . يقول الرازى : « أعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر فى الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه ، وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبته علم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخر ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخرى واستفضلها إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل »[٢] . وهذا يعنى تقدير الرازى للتراكم المعرفى . فالعلم تراكم المعارف والنظر والاجتهاد هما أساس الوصول إلى الحق « كل من نظر واجتهد هو المحق »[٣] . وهذا نظر ثاقب فى إدراك قيمة التطور والنمو فى حقل الفلسفة .

(جـ) المنهج : لقد استخدم الرازى المنهج الاستقرائى القائم على الملاحظة والتجربة واستنباط النتائج . خاصة فى مجال علمى الطب والكيمياء ، يقول عمر فروخ : ونستطيع أن نعد الرازى بما وصف من العقاقير والآلات والأدوات ، وبما حضر من المواد ، وباتجاهه العلمى فى إجراء التجارب وبعنايته بالتحليل وبتنظيم العمل فى المختبر الرائد الأول فى علم الكيمياء »[٤] وهذا يعنى أنه استخدم :

١ – الوصف .

٢ – الآلات والأدوات .

٣ – إجراء التجارب .

٤ – التحليل .

٥ – تنظيم العمل فى المعمل .

---

(١) الرازى : كتاب السيرة الفلسفية ، رسائل فلسفية ، ص ١٠٨ .

(٢) الرازى : رسائل فلسفية جمعها ووضحها ب . كروس ، القاهرة سنة ١٩٣٩م.

Razi Okera Philosophica I. 302

(٣) Cf. Orienta N.S. 12. 176 (1943).

(٤) د. عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ، ص ٢٥٠ .

وفى كتابه « سر الأسرار » الذى ترجمه وشرحه يوليوس روسكا J. Ruka استطاع تخليص الكيمياء من الرموز والغموض ، واتجه بها اتجاهًا استقرائيًا علميًا ، واقتصر على النتائج التى هدته إليها التجربة العلمية ، وقد ضمن كتابه المواد التى استخدمها والأدوات التى استعان بها ، والطرق التى اصطنعها فى إعداد الخمائر المطلوبة[١] ومن يقرأ كتابه الآنف الذكر « سر الأسرار » يلمس ميله الكبير واهتمامه الخاص فى الكيمياء العملية وترجيح التجربة على التأملات النظرية ، وأشار « هو لميارد » إلى هذا الكتاب مؤكداً بأنه دليل مختبر يشرح إجراء التجارب والأجهزة التى تحتاجها تلك التجارب ، وقد شرح فى كتابه هذا قوائم طويلة عن الأجهزة والمواد التى استخدمها ومن بين الأدوات كثير من الأدوات الزجاجية والمعدنية والخزفية. فذكر الكؤوس الزجاجية ، والدوارق والأحواض وأوانى البلور الزجاجية والبوتقات ، والأقراب ، وملاعق الحرق ، والملاقط ، والحمام المائى ، والحمام الرملى ، وعمليات الترشيح مستخدمًا فى هذه قماش الشعر والكتان وكذلك أشار إلى الأقماع الزجاجية ، ومصابيح التسخين وغيرها ويحتوى مختبر الرازى ورفوفه على جميع العناصر والمواد الكيمياوية المعروفة آنذاك . يقول أحمد فؤاد باشا : « ويبحث كتابه فى ثلاثة معان هى معرفة العقاقير بأنواعها الثلاثة : الترابية والنباتية والحيوانية ، ومعرفة الآلات ومعرفة التدابير (أى التجارب) ، وقد وصف الرازى مواد العقاقير وصفًا دقيقًا ومسهبًا كما شرح خواصها وصفاتها وطرق تنقيتها وكيفية التمييز بينها ومعرفة جيدها من رديئها وجعل المواد الترابية – أى المعدنية وغير العضوية – ستة أنواع هى الغازات والمعادن والحجارة والزاجات والبوارق . وفى القسم الثانى وصف الرازى الكثير من الآلات والأجهزة المستعملة فى التجارب وجعلها على نوعين : نوع لتاويب المعادن كالمنفخ والكور والبوتقة والماشة ، ونوع آخر لتذويب العقاقير كالأقداح والقنانى والأنبيق والمستوقد والآتون وغيرها »[٢] .

لكل ما سبق يمكننا القول بأن الرازى قد عرف المنهج العلمى الاستقرائى بل ساهم بدرجة كبيرة فى وضع أصوله وقواعده . وقد شملت مصنفاته على العديد من الأقوال التى تؤكد ما نذهب إليه ومن أقواله :

---

(١) د. توفيق الطويل : العرب والعلم ، ص ٤١ .

(٢) د. أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى ، ص ١٥٤ .

قال : « الحقيقة فى الطب غاية لا تدرك ، والعلاج بما تنصه الكتب دون أعمال الماهر الحكيم برأيه خطر » .

وقال : « الاستكثار من قراءة كتب الحكماء والأشراف أسرارهم ، نافع لكل عظيم الخطر».

وقال : « من لم يعن بالأمور الطبيعية ، والعلوم الفلسفية ، القوانين المنطقية ، وعدل إلى اللذات الدنيائية ، فاتهمه فى علمه ، لاسيما فى صناعة الطب » .

وقال : « إن استطاع الحكيم أن يعالج بالأغذية دون الأدوية فقد وافق السعادة » .

وقال : « ما اجتمع الأطباء عليه ، وشهد عليه لا القياس ، وعضدته التجربة فليكن أمامك وبالضد » (١).

خلاصة القول : أن أبا بكر الرازى قد عرف للعقل مكانته فدعى إلى الاهتمام بالعقل وتقديره ، وأدرك قيمة المنهج فحافظ عليه وسلك فى بحوثه وفق قواعد المنهج الاستقرائى وقد صار بذلك من أهم المشاهير والأعلام فى مجال العلم .

ثالثًا : الحسن بن الهيثم : واحد من أعظم ما أنجبتهم ديار الإسلام ، شق لنفسه طريقًا عجبًا بين العلماء من كافة الديار ، وقدم الكثير من الإبداعات العلمية التى حظيت باهتمام عالمى ، وقدر لأبحاثة أن ترى النور بعد ترجمتها ونقلها من اللسان العربى إلى اللاتينية لغة الحضارة والعلم فى أوربا حتى القرن الخامس عشر الميلادى وما بعده ، يقول ابن أبى أصيبعة : "كان فاضل النفس قوى الذكاء متفننًا فى العلوم . لم يماثله أحد من أهل زمانه فى العلم الرياضى ، ولا يقرب منه ، وكان دائم الاشتغال ، كثير التصنيف ، وافر التزهد ، محبًا للخير، وقد لخص كثيراً من كتب أرسطو طاليس وشرحها ، وكذلك لخص كثيراً من كتب جالينوس فى الطب ... وكانت نفسه تميل إلى الفضائل والحكمة والنظر فيها ، ويشتهى أن يتجرد عن الشواغل التى تمنعه من النظر فى العلم »(٢) . ولعل ذلك ما يفسر اهتمامه الشديد بقراءة الكتب الفلسفية خاصة كتب أرسطو مثل « السماع الطبيعى » و « الآثار العلوية » و «الكون والفساد » وكتاب « فى النبات والحيوان » وكتابه « السماء والعالم » وكتاب «النفس » وكتابه « فيما بعد الطبيعة » ويعلق على ذلك كله بقوله : « فلما تبينت ذلك أفرغت وسعى فى طلب علوم الفلسفة وهى ثلاثة علوم : رياضية ، وطبيعية ، وإلهية .

---

(١) د. على عبد الله الدفاع ، د. جلال شوقى : أعلام الفيزياء فى الإسلام ، ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٥٥٢ .

فتعلقت من هذه الأمور الثلاثة بالأصول والمبادى التى ملكت بها فروعها ، وتوقلت بأحكامها من حيث انخفاضها وعلوها »[١] .

ويتحدث القفطى عن ابن الهيثم فيقول : « كان له خط قاعدته فى غاية الصحة ، كتب به الكثير من العلوم الرياضية . قال وذكر لى يوسف الفاسى الإسرائيلى الحكيم بحلب قال : سمعت أن ابن الهيثم كان ينسخ فى مدة سنة ثلاثة كتب فى ضمن اشتغاله ، وهى إقليدس والمتوسطات والمجسطى ويستكملها فى مدة سنة »[٢] . وقد اعترف لابن الهيثم بالفضل الكثير من علماء الغرب المنصفين منهم على سبيل المثال :

١ - « كيلى » الذى قال فى كتابه (تاريخ الفلك) : « إن مؤلفات ابن الهيثم لها طابع رياضى خاص ، ولاسيما فى الهندسة ، وهو بدون شك أول من شرح حدوث ظواهر (قوس قزح) والكسوف والخسوف ، وكتب فى علم الظل والعدسات المقعرة والمحدبة ، كما قام باكتشافات عديدة ، مثل اكتشافه لطريقة التوسط والتى تعرف فى بعض الأحيان باسم « طريقة التناسب» والجدير بالذكر أن « طريقة التوسط » طريقة جيدة تمتاز بسهولتها لإيجاد الجذر الحقيقى التجريبى » .

٢ - « ديفيد يوجين سميث » الرياضى الأمريكى فى كتابه (تاريخ الرياضيات جـ٢) يقول عن ابن الهيثم : إن ابن الهيثم لم يترك علمًا من العلوم إلا وكتب فيه ، وأشهرها علم الهندسة وعلم الفلك وعلم الجبر وفن المزاول (أى الساعات الشمسية) ولقد نال الشهرة العظيمة فى علم البصريات » .

٣ - روز بول فى كتابه « المختصر فى تاريخ الرياضيات » يقول : « إن ابن الهيثم قد برهن على نظريات كثيرة فى علم « الفيزياء » الحديث كانكسار الأشعة ، مما أدى إلى تقدم هذا العلم ووصوله إلى ماهو عليه الآن ... أن عمل ابن الهيثم فى البصريات يفوق عمل إقليدس وبطليموس » .

٤ - « هوارد ايفز » فى كتبه « مقدمة تاريخ الرياضيات » يقول : « إن ابن الهيثم الذى عاش فيما بين سنتى ٩٦٥ ميلادية و ١٠٣٩م . قد اشتهر بنظرياته المعروفة لدينا نحن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٥٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٥١ .

الرياضيين مسائل ابن الهيثم ، ولا شك أنه أعظم رياضى مسلم فى ذلك العصر ، وأعظم فيزيائى مسلم فى جميع العصور ، وفضله لا ينسى بحكم مؤلفاته المشهورة بالبصريات» .

٥ - سنجر فى كتابه « ملخص تاريخ العلوم » ، يقول : « إن كتاب ابن الهيثم (المناظر) يستبعد جداً أن يكون له مثيل بين مصنفات اليونان ، أو أن يكون له نظير فى تراث الحضارات السابقة »[١] .

٦ - يقول « سارتون » فى كتابه « مقدمة لتاريخ العلم » : « إن ابن الهيثم أعظم عالم ظهر عند العرب فى علم الطبيعة ، بل أعظم علماء الطبيعة فى القرون الوسطى ، ومن علماء البصريات القليلين المشهورين فى العالم كله »[٢] . تلك هى مكانة الحسن بن الهيثم كما عرفها أبناء الشرق الإسلامى وأبناء الغرب الأوربى . وهى أن دلت على شىء فإنما تدل على أن للرجل إسهامًا علميًا فى بناء الحضارة الإنسانية . وتلك هى البداية التى تحتم علينا الوقوف على المعالم الفكرية عند ابن الهيثم على النحو التالى :

(١) الحكمة والفلسفة : يقول ابن الهيثم : « الحكمة علم كل حق وعمل كل نافع ، وعمل النافع عسير جداً إلا لمن لطف حسه ، واعتدلت قوة النفس الناطقة بحركتها فيه ... والحكمة جزءان مركبان هما : علم كل حق وعمل كل نافع .

فجزء العلم ينقسم ثلاثة أقسام :

رياضى : كعلم خواص الأشكال والأعداد .

طبيعى : كعلم خواص الموجودات وطبائعها وعللها ومبادئها .

إلهى : كعلم ما هو خارج السماء ، الذى هو الفاعل الأول ، ومبدأ المبادىء وأول الأوائل، وهو الله تعالى وما يليق به من الصفات فى ذاته وأفعاله .

وجزء العمل منها ينقسم قسمين :

أحدهما : حفظ الصحة .

والآخر : حيلة البرء

---

(١) د. على عبد الله الفاع ، د. جلال شوقى : أعلام الفيزياء فى الإسلام ، ص ١٦٦ ، ١٦٧ .

(٢) سارتون : مقدمة لتاريخ العلم ، جـ ١ ، ص ٦٩٨ - ٧٢١ .

وهذان يستعملان إما فى تدبير نفس واحدة ، كصناعة الطب ، وهذا يسمى إصلاح الأخلاق، وإما فى تدبير عدة أنفس ، كتدبير الرجل منزله ، وإما فى تدبير أمة من الناس كتدبير المدن بوضع السنن وإقامة الأحكام والقصاص والمجازاة ، وهذا يسمى السياسة النبوية[١] ومن الواضح أن ابن الهيثم يقصد بالحكمة الفلسفة وقد كان ذلك شائعًا بين مفكرى الإسلام وهو يقسم الفلسفة إلى علم نظر ، وعلم عمل . وهذا أيضًا ما سار عليه فلاسفة الإسلام . وهذا إن دل على شىء إنما يدل على اشتغال ابن الهيثم بالفلسفة والاهتمام بمسائلها. حيث يقول بعد عرضه للعلوم الفلسفية « فشرحت ولخصت واختصرت من هذه الأصول الثلاثة « الرياضية والطبيعية والإلهية » ما أحاط فكرى بتصوره ، ووقف تمييزى على تدبره . وصنفت من فروعها ما جرى مجرى الإيضاح والإفصاح عن غوامض هذه الأمور الثلاثة إلى وقت قولى هذا ، وهو ذو الحجة سنة سبع عشرة وأربعمائة لهجرة النبى ﷺ . وأنا ما مدت لى الحياة باذل جهدى ومستفرغ قوتى فى مثل ذلك » [٢]. فالفلسفة على هذا النحو كانت موضع اهتمام وتقدير ابن الهيثم حيث يقرر استمرار الاشتغال بها محدداً لنفسه الغرض والهدف والغاية التى يسعى إلى تحقيقها حيث يقول : « ... توخيًا به أمور ثلاثة : أحدها : إفادة من يطلب الحق ويؤثره فى حياتى وبعد وفاتى ، والآخر إنى جعلت ذلك ارتياضًا لى بهذه الأمور فى إثبات ما تصوره واتقنه فكرى من تلك العلوم ، والثالث أنى صيرته ذخيرة وعدة لزمان الشيخوخة وأوان الهرم . فكنت فى ذلك كما قال جالينوس فى المقالة السابعة من كتابه فى « حيلة البرء » أنا قصدت وأقصد فى وضع ما وضعته وأضعه من الكتب إلى أحد أمرين : إما إلى نفع رجل أفيده إياه ، وإما أن أتعجل أنا فى ذلك رياضة أروض بها نفسى فى وقت وضعى إياه ، وأجعله ذخيرة لوقت الشيخوخة » [٣].

وللحكمة فوائد وفضائل . حددها بقوله : « والحكيم يستفيد بالحكمة معنيين :

أحدهما : فى ذاته وهو الفضل .

والآخر : فيما يعانيه وهو العدل .

---

(١) الحسن بن الهيثم : مقالة عن ثمرة الحكمة ، تحقيق د. محمد عبد الهادى أو ريده ، القاهرة سنة ١٩٩١م ، ص ٢١ .

(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٥٥٣ .

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

وفضائل الحكمة ثلاث : نظرية : هى استعمال البرهان فى إدراك حقائق الموجودات .

خلقية : هى تهذيب الأخلاق واستعمال التلطف والتأنى فى الحكم فى جميع الأمور .

سياسية : هى تهذيب أمور العوام وضبطهم عن فعل القبيح وكفهم عن التغالب وقمعهم عن التجاهل بأبلغ صنع يؤدى إلى إصلاحهم وردع قويهم عن ضعيفهم والانتصاف لمظلومهم من ظالمهم وما شاكل ذلك » [١].

المنهج للوصول إلى الحكمة : يحتاج طلب الحكمة إلى صناعتين :

أحدهما صناعة الهندسة : وهى صناعة يعلم بها خواص المقادير علمًا وبرهانًا وللهندسة أصول أربعة هى :

الأول : علم خواص الأشكال .

الثانى : علم خواص الأعداد .

الثالث : علم التأليف « الموسيقى » .

الرابع : علم هيئة الأفلاك وحركاتها .

يستفاد بهذه الأصول خمسة عشر علمًا هى :

١ - علم المساحة .

٢ - علم حساب المعاملات .

٣ - علم حساب الجبر والمقابلة والخطأين .

٤ - علم حساب الفرائض والوصايا .

٥ - علم المناظر .

٦ - استخراج مراكز الأثقال .

٧ - استخراج المسائل الرياضية التى هى أصل كل مطلوب من الأمور الهندسية .

٨ - علم الحيل .

---

(١) ابن الهيثم : مقالة فى ثمرة الحكمة ، ص ٢٢ .

٩ - علم هيئة السماء والأرض .

١٠ - علم صناعة الرصد .

١١ - علم أظلال المقاييس التى تعرض فى شعاعى النيرين .

١٢ - علم سطح الكرة .

١٣ - استخراج آلات الماء وقسمتها بأزمان النهار والليل .

١٤ - علم تأليف الألحان .

١٥ - ما يتعلق بعلم الأبنية وعقد القناطر والجسور .

وثانيهما : صناعة المنطق وهى تتلو صناعة الهندسة . والمنطق هو صناعة يميز بها بين الصدق والكذب فى الأقاويل والحق والباطل فى الاعتقاد والخير والشر فى الأفعال[1] .

هذا هو المنهج الموصل للحكمة يقول ابن الهيثم : « والسلوك إلى إدراك الحكمة ، وهى علم الحقائق وعمل النافع ، طريق شرعها الحكماء ، وأوضحوها وشيدوا أعلامها ، وأصول ومبادىء رتبوها وأحكموا ترتيبها ، ترتيبًا يتلو بعضها بعضًا »[2].

هذا ما قرره الحسن بن الهيثم بالنسبة للحكمة والفلسفة . وهو بلاشك فيلسوف خبر الفلسفة دارسًا وشارحًا وملخصًا ومؤلفًا ومبدعًا يلتزم المنهج العقلى المؤدى إلى معرفة الحق وعمل النافع .

(ب) الشك المنهجى : لقد مارس ابن الهيثم الشك طريقًا للنقد العلمى الدقيق من أجل تمحيص الأفكار وتصحيح الآراء . على أساس أن النقد هو بداية البناء المنهجى الصحيح . وهو فى شكه ونقده يسعى إلى طلب الحق ولا يعنيه سوى طلب الحق ذاته . وكتابه الشكوك على بطليموس خير شاهد على هذا الاتجاه . وقد تحدث عن دوافع الشك عنده قائلاً : « إنى لم أزل منذ عهد الصبا مرتابًا فى اعتقادات هذه الناس المختلفة وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأى ، فكنت متشككًا فى جميعه ، موقنًا بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه . فلما كملت لإدراك الأمور العقلية انقطعت إلى طلب معدن الحق ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

ووجهت رغبتي وحدسي إلى إدراك ما به تنكشف تمويهات الظنون ، وتنقشع غيابات المتشكك المفتون ، وبعثت عزيمتي إلى تحصيل الرأي المقرب إلى الله جل ثناؤه ، المؤدي إلى رضاه ، الهادي لطاعته وتقواه ، فكنت كما قال جالينوس في المقالة السابعة من كتابه « في حيلة البرء » يخاطب تلميذه : لست أعلم كيف تهيأ لي ، منذ صباي ، إن شئت قلت باتفاق عجيب، وإن شئت قلت بإلهام من الله ، وإن شئت قلت بالجنون ، أو كيف شئت أن تنسب ذلك، أني أذريت عوام الناس ، واستخففت بهم ، ولم ألتفت إليهم ، واشتهيت إيثار الحق وطلب العلم ، واستقر عندي أنه ليس ينال الناس من الدنيا أشياء أجود ولا أشد قربة إلى الله من هذين الأمرين ... فخضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات ، وأنواع علوم الديانات ، فلم أحظ من شيء منها بطائل ، ولا عرفت منه للحق منهجًا ، ولا إلى الرأي اليقيني مسلكًا محدداً . فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية ، وصورتها الأمور العقلية . فلم أجد ذلك إلا فيما قرره أرسطو طاليس من علوم المنطق والطبيعيات والإلهيات ، التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها »[1]. على هذا النحو يصور ابن الهيثم رحلته من الشك بحثًا عن اليقين . ولا يقين إلا من آراء يكون عنصرها الأمور المحسوسة وصورتها الأمور العقلية . والفلسفة تحقق ذلك . والغاية من طلب الحق وتحصيل العلم مرضاة الله عز وجل . ومن الملاحظ أن ابن الهيثم معجب بكل من جالينوس وأرسطو ورافض للمقلدة من العوام ، وأهل الجدل من أصحاب الفرق ، وذلك بسبب التعصب للرأي واتباع الهوى . ولذلك حدد لنفسه منهجًا يقوم على الشك . حدد معالمه في كتابه « الشكوك على بطليموس » إذ يبدأ في تحديد عقيدته العلمية فيقول : « الحق مطلوب لذاته ، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده ، ووجوده الحق صعب الطريق إليه وعر ، والحقائق منغمسة في الشبهات ، وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس ، فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه ، وغاية ما أوردوه . حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها ، والغايات التي أشاروا إليها . وما عصم الله العلماء من الزلل ، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل ، ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم ، ولا تفرقت آراؤهم في شي من حقائق الأمور ، والوجود بخلاف ذلك . فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين ، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم ، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم،

---

(١) ابن أبي أصيبعة ، ص ٥٥٣ .

المتوقف فيما يفهمه عنهم ، المتبع الحجة والبرهان ، لا قول القائل الذى هو إنسان ، المخصوص فى جبلته بضروب الخلل والنقصان . والواجب على الناظر فى كتب العلوم ، إذا كان غرضه معرفة الحقائق ، أن يجعل نفسه خصمًا لكل ما ينظر فيه ، ويجيل فكره فى متنه وفى جميع حواشيه ، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه ، ويتهم أيضًا نفسه عند خصمه فلا يتحامل عليه ولا يتسمح فيه . فإنه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق وظهر ما عساه وقع فى كلام من تقدمه من التقصير والشبه »[1].

والشك ليس غاية فى ذاته وإنما هو وسيلة للوقوف على الحقائق ومن الإنصاف فى النقد إظهار المحاسن فى نفس الوقت التى يشار إلى النقائص والعيوب . وهذا ما قصده ابن الهيثم وانتهجه إنصافًا للحق . حيث يقول : « ولما نظرنا فى كتب الرجل المشهور بالفضيلة ، المتفنن فى المعانى الرياضية ، المشار إليه فى العلوم الحقيقية ، أعنى " بطليموس القلوذى " وجدنا فيها علومًا كثيرة ، ومعانى غزيرة ، كثيرة الفوائد ، عظيمة المنافع . ولما خصمناها وميزناها ، وتحرينا إنصافه وإنصاف الحق منه ، وجدنا فيها مواضع مشبهة ، وألفاظًا بشعة ، ومعانى متناقضة ، إلا أنها يسيرة فى جنب ما أصاب فيه من المعانى الصحيحة . فرأينا أن الإمساك عنها هضمًا للحق ، وتعديًا عليه ، وظلمًا لمن ينظر بعدنا فى كتبه فى سترنا ذلك عنه . ووجدنا أولى الأمور ذكر هذه المواضع ، وإظهارها لمن يجتهد من بعد ذلك فى سد خللها ، وتصحيح معانيها ، بكل وجه يمكن أن يؤدى إلى حقائقها »[2].

تلك هى الروح العلمية الناقدة البصيرة ، تدرك أهمية الحق وحده ، وتسعى للتواصل العلمى الصحيح بين الأجيال السابق واللاحق فى بصيرة علمية نافذة .

(جـ) المنهج : لقد نهج ابن الهيثم المنهج العلمى الصحيح وذلك بحكم خبرته العلمية ، وحجم التراكمات الفلسفية والرياضية والطبيعية التى شكلت الروح العلمية الصحيحة عند ابن الهيثم . « إن المنهج العلمى الذى سلكه ابن الهيثم فى بحوثه وكشوفه فى الضوء والبصريات هو ذات المنهج الذى يعده علماء الغرب من مبتكرات العصر الحديث ، وحقيقة الأمر أن

---

(١) ابن الهيثم : الشك على بطليموس ، تحقيق : د. عبد الحميد صبره ، د. نبيل الشهابى ، دار الكتب، سنة ١٩٧١ ، ص ٣ ، ٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤ .

صاحب هذا المنهج هو ابن الهيثم لأنه بنى منهجه العلمى على استخراج القانون العام من مفردات الوقائع ، وهذا ما يسمى الآن بالاستقراء والقياس والاستنباط . ومن الأمور التى مكنت ابن الهيثم من ابتكار واتباع المنهج العلمى التجريبى كونه رياضية وفيلسوفًا ، فالرياضة ساعدته على تحليل أبحاثه وبرهنتها ، وأما الفلسفة فقد ساعدته التعمق فى الأمور، وفى حسن التبويب »[1] ولعل ذلك ما دفع « جوزيف هيل » فى كتابه « الحضارة العربية » إلى القول : إن الطريقة التى اتبعها ابن الهيثم فى بحوثه وكشوفه هى المنهج العلمى ، ويكون بها قد سبق بيكون الذى ينسب إليه هذا المنهج » [2]. ويقول قدرى طوقان : « لقد ثبت من كتاب » المناظر أن « ابن الهيثم » عرف الطريقة العلمية ، وأنه سار عليها ومهد إلى أصولها وعناصرها ، ولا يخفى أن هذا من أهم العوامل التى جعلت « ابن الهيثم علمًا من الأعلام وخالداً من الخالدين . وما كنت أظن أن للعرب أثراً فى كشف الطريقة العلمية ، أو التمهيد إلى كشفها ، حتى بحثت فى مآثر « ابن الهيثم » فى الطبيعة ، واطلعت على كتاب « الحسن بن الهيثم – بحوثه وكشوفه لمصطفى نظيف » الذى ظهر سنة ١٩٤٢م . أنا لا أقول إن علماء العرب توسعوا فى هذه الطريقة واستغلوها على النحو الذى استغلها به علماء أوربا ولا أقول إنهم كانوا يدركون ما لهذا الأسلوب من شأن كما يدركه علماء الغرب . ولكنى أقول أنه وجد فى العرب وبين علمائهم من سبق « باكون » فى إنشائها ، بل ومن زاد على طريقة « باكون» التى لا تتوافر فيها جميع العناصر الأساسية فى البحوث العلمية . أما العناصر الأساسية فى طريقة البحث العلمى فهى :

الاستقراء ، والقياس ، والاعتماد على المشاهدة والتجربة ، أو التمثيل . وكنت أظن ، كما يظن كثيرون ، أن هذه الطريقة فى البحث ، هى من مبتكرات هذا العصر ، ولكن بعد درس كتاب « المناظر » وتعليقات « الأستاذ مصطفى نظيف » وشروحه المستفيضة ، ثبت أن «ابن الهيثم» قد أدرك الطريقة المثلى . فقد قال بالأخذ بالاستقراء ، وبالقياس ، وبالتمثيل، وضرورة الاعتماد على الواقع الموجود ، على المنوال المتبع فى البحوث العلمية الحديثة [3].

---

(١) د. على عبد الله الدفاع ، د. جلال شوقى : أعلام الفيزياء فى الإسلام ، ص ١٦٨م .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

(٣) قدرى حافظ طوقان : تراث العرب العلمى ، ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

ذلك هو ابن الهيثم العالم الذى جمع بين علوم الفلسفة ، واصطنع الشك المنهجى ووضع الدراسات النقدية موضعها الصحيح والتزم أصول وقواعد المنهج العلمى وكان له فضل السبق على كثيرين ممن عرفوا هذا المنهج .

رابعًا : البيرونى : أبو الريحان البيرونى واحد من أبرز علماء المسلمين وقد استطاع أن يجذب أنظار الباحثين والدارسين فى مشارق الأرض ومغاربها إلى أعماله العلمية التى خلدت على الزمن ، والتى لاتزال لها قيمتها العلمية ، برغم طول الزمن عليها ... ولقد كان البيرونى ، متعدد الجوانب العلمية ، متميزاً فيها جميعًا ، فهو مؤرخ محقق مدقق وكذلك كان فى الجغرافيا ، والفلك ، والرياضيات والجيولوجيا. « كان البيرونى ذا عقلية جبارة اشتهر فى كثير من العلوم ، وكان ذا كعب عال فيها . فاق علماء عصره وعلا عليهم ، وكانت له ابتكارات وبحوث مستفيضة ونادرة ، فى الرياضيات والفلك والتاريخ ، وامتاز على معاصريه بروحه العلمية وتسامحه ، وإخلاصه للحقيقة ، كما امتازت كتابته بطابع خاص . فهو دائمًا يدعم أقواله وآراءه بالبراهين المادية ، والحجج المنطقية ، ويمكن القول إنه من أبرز علماء عصره، الذين بفضل نتاجهم تقدمت العلوم ونمت واتسع أفق الفكر » [1]. « والبيرونى ذو مواهب جديرة بالاعتبار ، فقد كان يحسن السريانية والسنسكريتية والفارسية والعبرية ، عدا العربية »[2] وإذا علمنا أن اللغة وسيط حضارى أدركنا مدى اتساع ثقافته وعمق معرفته . ولعل ذلك ما يفسر تنازع الأمم فى انتساب البيرونى إليها مثل روسيا وتركيا وإيران فكل منها تدعى أن البيرونى منتسب إلى جنسيتها ، وذلك فى حد ذاته يقوم دليلاً على عظمة الرجل فكل يدعى الوصول ويفتخر بالانتساب . « وقد شهد لتراث البيرونى العلمى ، وفضله على مختلف العلوم ، جهابذة العلماء وعمالقة المستشرقين والأدباء ... وأساطين العلم الحديث» [3].

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣١١ .

(٢) قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب ، ص ١٦ .

(٣) على الشحات : أبو الريحان البيرونى ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨، ص ٢٢٨ .

وممن شهد له من علماء الإسلام . ابن أبى أصيبعة حيث يقول : « كان مشتغلاً بالعلوم الحكمية فاضلاً فى علم الهيئة والنجوم ، وله نظر جيد فى صناعة الطب »[١] . وكذلك الإمام البيهقى فى كتابه « تتمة صوان الحكمة » إذ يقول : « أبو الريحان البيرونى من أجل المهندسين ، وقد سار فى بلاد الهند أربعين سنة ، وصنف كتبًا كثيرة ، رأيت أكثرها بخطه »[٢].

ويروى « الشهروزى » الحكيم فى كتابه « أخبار الحكماء » عن البيرونى « أنه لم يكن ليترك من يده قلم ، أو يرفع بصره عن كتاب ، أو يسمح لفكره أن ينشغل عن حل المسائل والمشكلات إلا فى يومين اثنين من العام هما يوم النيروز ويوم المهرجان ، وفيهما كان يؤمن ضروريات معيشته ، ويقال أن البيرونى كان حتى قبل وفاته للحظات يستخبر عن مسألة فى الهندسة » [٣].

أما من عرف قدره من علماء الغرب فهم كثير منهم :

المستشرق الألمانى « إدوارد سخاو » الذى يقول بعد دراسته لكثير من مؤلفات البيرونى : إن البيرونى أكبر عقلية ظهرت فى التاريخ ... أن البيرونى يعتبر من وجهة نظر تاريخ العلوم أكبر ظاهرة علمية فى الحضارة الإسلامية ، ويعترف « سارتون » بنبوغه وسعة اطلاعه . فيقول : « كان « البيرونى » باحثًا فيلسوفًا ، رياضيًا جغرافيًا ، ومن أصحاب الثقافة الواسعة ، بل من أعظم عظماء الإسلام ، ومن أكبر علماء العالم » .

وكذلك يقول « سميث » فى الجزء الأول من كتابه « تاريخ الرياضيات » : « أن البيرونى كان ألمع علماء زمانه فى الرياضيات ، وأن الغربيين مدينون له بمعلوماتهم عن الهند ومآثرهم فى العلوم » [٤].

ويقول عنه « كارلوا نالينو » : « إن أبا الريحان البيرونى أكثر الفلكيين ذكاء وأوسعهم علمًا » .

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٤٥٩ .

(٢) البيهقى : تتمة صوان الحكمة ، البنجاب سنة ١٩٣٥م ، ص ٦٣ .

(٣) د. على عبد الله الدفاع ، د. جلال شوقى : أعلام الفيزياء فى الإسلام ، ص ٢٢٤ .

(٤) قدرى طوقان : تراث العرب العلمى ، ص ٣١٠ ، ٣١١ .

ويقول البروفسور « ما يرهوف » : « أن اسم البيرونى أبرز اسم فى مواكب العلماء الكبار الواسعى الأفق الذين يمتاز بهم العصر الذهبى للإسلام » .

ويقول المستشرق الأمريكى « أرثر ابهام بوب » : « ف أية قائمة لأكابر علماء الدنيا يجب أن يكون للبيرونى مكانه الرفيع ، وغير ممكن أن يكتمل بدونه أى تاريخ للرياضيات أو الفلك أو الجغرافيا أو علم الإنسان أو مقارنة الديانات ... ولقد كان من أبرز العقول المفكرة فى جميع العصور ... وكان يتميز بالصفات الجوهرية التى تخلق العالم ... فالبيرونى مظهر للشمول وعدم التقيد بالزمن شأن العقول العظيمة ... ويمكن تجميع ما كتبه من منذ ألف سنة وهى تسبق كثيراً من المناهج ومن المواقف العقلية التى يفترض أنها حديثة » .

ويقول المستشرق الألمانى « شخت » « ... والحق أن شجاعة البيرونى الفكرية ، وحبه للاطلاع العلمى ، وبعده عن التوهم ، وحبه للحقيقة ، وتسامحه وإخلاصه ، كل هذه الخصال كانت عديمة النظر فى القرون الوسطى . فقد كان البيرونى فى الواقع عبقريًا مبدعًا ، ذا بصيرة شاملة نافذة » [١].

هذا هو البيرونى كما عرفه أهل الإسلام وعلماء الغرب المنصفون ونحن الآن نقف على آرائه التى تنتصر للعقل وللمنهج العلمى .

(أ) الفلسفة والحكمة : الفلسفة أم العلوم أو قل هى العلم الكلى ولايكاد يوجد عالم فى الرياضة أو الطبيعة أو الفلك إلا واشتغل بالفلسفة . والبيرونى لا يشذ عن هذه القاعدة . لذلك نجده فى كتابه : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » يعرض لكثير من الآراء الفلسفية . فيقول عن الفلسفة إن « سوف » باليونانية الحكمة وبها سمى الفيلسوف « بيلاسوفيا » أى محب الحكمة »[٢] ودارت بينه وبين ابن سينا معاصره محادثات ومراسلات . يقول ابن أبى أصيبعة : « وقد وجدت للشيخ الرئيس أجوبة مسائل سأل عنها أبو الريحان البيرونى وهى تحتوى على أمور مفيدة فى الحكمة »[٣] ، فإذا ما أضفنا إلى ذلك ما دونه حول معتقدات أهل الهند وفارس وآرائهم الفلسفية نستطيع أن نجزم بأن الفلسفة كان لها نصيب من اهتماماته .

---

(١) على الشحات : البيرونى ، ص ٢٢٩ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند ، عالم الكتب ، بيروت ، سنة ١٩٨٣م ، ص ٢٧ .

(٣) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٤٥٩ .

(ب) المنهج : لقد جمع البيرونى المعارف التى توصل إليها المصريون الروم والرومان ، والهنود والسريان ، والفرس والعبرانيون ، حتى العصر الذى عاش فيه ، متبعًا فى دراساته وأبحاثه المنحى العلمى كما نعرفه اليوم . « وكان البيرونى يتميز بروحه العلمية وتسامحه وإخلاصه للحقيقة ، وفى رأيه أن مطالب الحياة تستلزم إيجاد فلسفة علمية ، تساعد الإنسان فى تصريف الأمور وتمييز الخير من الشر والعدو من الصديق ، ومن رأيه أن العلم اليقينى لا يحصل من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقى ، ويرى فى وحدة الاتجاه العلمى فى العالمين الإسلامى والغربى اتحاداً للشرق والغرب ، وكأنما كان يدعو إلى إدراك وحدة الأصول الإنسانية والعلمية بين الشعوب فى عالم واحد » [١]. « ففى بعض مؤلفاته يطرى اليونانيين، ويطرى العرب ولغتهم ، وينصف الهنود ، ويعدد مزايا كل هذه الأقوام ، ويأتى بآراء ونظريات تدلل على إيمانه بإنسانية العلم ، وبالوحدة الشاملة التى يؤدى إليها العلم ، فيوحد بين العقول، ويزيل التنافر بينها ، ويقرب بعضها من بعض ، ويدعو إلى التفاهم على أساس المنطق والحقيقة » [٢] ونستطيع أن نحدد ملامح منهجه على النحو التالى :

١ – دراسة أعمال من تقدمه من العلماء والفلاسفة من اليونانيين والهنود والفرس ، والعرب . ساعد على ذلك إجادته لأكثر من لغة .

٢ – الشك فى المعارف السابقة وعدم التسليم لما وصل إليه من آراء ، وإخضاعها للنقد فى شجاعة وجرأة فى الحق .

٣ – رفض التعصب للرأى أو المذهب والدعوة إلى السماحة فى العلم ، حيث يقول : « ... والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق ، وهى كالعادة المألوفة ، والتعصب والتظاهر ، واتباع الهوى ، والتغالب بالرياسة ، وأشباه ذلك » .

٤ – تقدير التجربة المقترنة بالمشاهدة الواعية ، والتحليل والاستقراء والتمثيل .

٥ – اتساق مقدمة مؤلفاته مع موضوع البحث . بحيث تأتى منبهة إلى أهمية البحث ، وأهم الموضوعات الى يتناولها .

---

(١) د. عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ، ص ٦٥٥ .

(٢) قدرى طوقان : تراث العرب العلمى ، ص ٣١٦ .

٦ - الصياغة المنطقية للأفكار والآراء .

٧ - الاهتمام بالمصطلحات وتحديد معانيها والمقابلة بينها فى كل اللغات .

٨ - الاهتمام بالصياغة والكتابة بلغة عربية رصينة .

٩ - تحديد مصادر المعلومات والأمانة العلمية فى نسبة الأفكار إلى أصحابها .

١٠ - التواضع العلمى . وتقدير كافة الآراء .

هكذا ندرك قيمة البيرونى المفكر العالم المقدر لقيمة العقل واحترام المنهج العلمى فيما يكتب أو يبدع .

خامسًا : موفق الدين البغدادى : يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى : « من العقول الممتازة فى تاريخ الفكر العربى : جمع بين التحصيل الوافر الدقيق لكل العلوم المعروفة فى عصره ، وبين أصالة الفكر ودقة المنهج العلمى والقدرة على النفوذ إلى جوهر المشاكل العلمية. فقد اتقن علوم العربية حتى صار من أعلام النحاة ، وحدث فتخرج على يديه نفر من المحدثين، وخاض فى علوم البلاغة فكان له فيها مؤلفات عديدة . لكن هذا الجانب الفقهى الخالص فى علوم أضعف جوانبه . إنما قيمته كل القيمة فى العلوم العقلية كما كانت تسمى آنذاك : فى الفلسفة والجغرافيا والطب والتاريخ ، وأبرز ماله فى الفلسفة أبحاثه فى المنطق التى تنبه فيها إلى كبريات المشاكل المنطقية فأفرد لها الرسائل . أما الطب فكان يمارسه علمًا وعملاً وتعليمًا وله فيه الدراسات الوافرة والمختصرات المفيدة لمتعلمى الطب ، فضلاً عن أصالة المنهج فى الملاحظة والتشخيص والكشف عن الأسباب والعلامات » [(١)].

ويقول ابن أبى أصيبعة : « ... كان مشهوراً بالعلوم ، متحليًا بالفضائل ، مليح العبارة ، كثير التصنيف ، وكان متميزاً فى النحو واللغة العربية ، عارفًا بعلم الكلام والطب . وكان قد اعتنى كثيراً لما كان بدمشق واشتهر بعلمها ، وكان يتردد إليه جماعة من التلاميذ وغيرهم من الأطباء للقراءة عليه ... وكان كثير الاشتغال لا يخلى وقتًا من أوقاته من النظر فى الكتب والتصنيف والكتابة ... وكان كثير العناية بكتب أرسطو طاليس والفهم لمعانيها » [(٢)].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : موفق الدين البغدادى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، المجلة سجل الثقافة الرفيعة أغسطس سنة ١٩٦٣ عدد ٨٠ السنة السابعة ص ٤ .

(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٦٨٣ .

وقد كان كثير الارتحال والتنقل من بلد إلى بلد يطلب العلم من الشيوخ ويدارس أهل كل بلد .. يناقش ويجادل ويعترض رافضًا حينًا ويقبل راضيًا حينًا آخر . واشتد العداء بينه وبين الشيخ الرئيس ابن سينا . وكان رافضًا لعلم الكيمياء والمشتغلين به . واجتمعت لموفق الدين البغدادى كل عوامل التفوق والنبوغ وقد قدم بالفعل الكثير من الإبداعات فى مجال العلوم الحكمية وعلم الطب . وهذه بعض آرائه فى هذين المجالين :

(أ) الفلسفة والحكمة : لقد أحب الفلسفة وأقبل على المصنفات التى تناولت مسائلها .. حيث يقول : « أقبلت على الاشتغال ، وشمرت ذيل الجد والاجتهاد ، وهجرت النوم واللذات واكببت على كتب الغزالى « المقاصد » ، و « معيار العلم » ، و « الميزان » ، و « محك النظر » ، ثم انتقلت إلى كتب ابن سينا صغارها وكبارها ، وحفظت كتاب النجاة ، وكتبت الشفاء وبحثت فيه ، وحصلت كتاب « التحصيل » « لبهمنيار » تلميذ ابن سينا . وكتبت وحصلت كثيراً من كتب « جابر بن حيان » الصوفى ، و « ابن وحشية » وباشرت عمل الصنعة الباطلة وتجارب الضلال الفارغة [١] وأقوى من أضلنى ابن سينا بكتابه فى الصنعة الذى تم به فلسفته التى لاتزداد بالتمام له لا نقصًا »[٢] وفى ذلك دليل على اهتمامه بكتب الغزالى وجابر بن حيان ورفضه لفلسفة ابن سينا ... وقد أقبل أيضًا على كتب « الشهاب السهروردى » المتفلسف . فيقول : « وسمعت الناس يهرجون فى حديث الشهاب السهروردى المتفلسف ، ويعتقدون أنه قد فاق الأولين والآخرين ، وأن تصانيفه فوق تصانيف القدماء ، فهممت لقصده ثم أدركنى التوفيق فطلب من « ابن يونس » شيئًا من تصانيفه ، وكان أيضًا معتقداً فيها ، فوقعت على : « التلويحات » ، و « اللمحة » ، و « المعارج » . فصادفت فيها جهل أهل الزمان ، ووجدت لى تعاليق كثيرة لا أرتضيها هى خير من كلام هذا الأنوك «الأحمق » وفى أثناء كلامه يثبت حروفًا مقطعة يوهم بها أمثاله أنها أسرار إلهية »[٣] وهذا النص يقوم دليلاً على حبه للفلسفة وروحه النقدية ونزعته العقلية . وفى مقابلة له مع « ابن نائلى » يعبر عن رفضه للكيمياء وعلم الحيل وتقديره للعلوم الشرعية والعقلية . حيث يقول :

---

(١) يقصد صناعة الكيمياء .

(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٦٨٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٨٦ .

« ثم خلط ابن نائلى » على نفسه فأعان عدوه عليه ، وصار يتكلم فى الكيمياء والفلسفة ، وكثر التشنيع عليه . واجتمعت به فصار يسألنى عن أعمال أعتقد أنها خسيسة نزرة فيعظمها ويحتفل بها ويكتبها منى ، وكاشفته فلم أجده كما كان فى نفسى ، فساء به ظنى وبطريقة ، ثم باحثته فى العلوم فوجدت عنده منها أطرافًا نذرة ، فقلت له يومًا : لو صرفت زمانك الذى ضيعته فى طلب الصنعة إلى بعض العلوم الشرعية أو العقلية كنت اليوم فريد عصرك ، مخدومًا طول عمرك » [١]. وعلى العكس من موقفه هذا من « ابن نائلى » كان موقفه من الشيخ أبو القاسم الشارعى الذى كان محبًا للفلسفة مشتغلاً بها . حيث أحسن أستقبااله ويقول فى ذلك : « ... فاعتنقته وقلت إياك أطلب ، فأخذته إلى منزلى وأكلنا الطعام ، وتفاوضنا الحديث ، فوجدته كما تشتهى الأنفس ، وتلذ الأعين ، سيرته سيرة الحكماء العقلاء وكذا صورته وقد رضى من الدنيا ببرض (القليل) لا يتعلق منها بشىء يشغله عن طلب الفضيلة. ثم لازمنى فوجدته . قيمًا بكتب القدماء وكتب أبى نصر الفارابى ولم يكن لى اعتقاد فى أحد من هؤلاء لأنى كنت أظن أن الحكمة كلها حازها ابن سينا وحشاها كتبه ، وإذا تفاوضنا الحديث أغلبه بقوة الجدل وفضل اللسن ، ويغلبنى بقوة الحجة وظهور المحجة . وأنا لا تلين قناتى لغمزه ، ولا أحيد عن جادة الهوى والتعصب برمزه ، فصار يحضرنى شيئًا بعد شىء من كتب أبى نصر والإسكندر ثامسطيوس يؤنس نفارى ، ويلين عريكة شماسى حتى عطفت عليه أقدم رجلاً وأؤخر أخرى » [٢]. هذا عن اهتمامه بتعلم الفلسفة والبحث فيها أما عن مسائل الفلسفة . فله كتاب فيما بعد الطبيعة يتابع فيه ما كتبه أرسطو من الفصل الأول وحتى الفصل التاسع ، وقد رجع إلى الفارابى أيضًا وأهم ما ورد من آراء فى هذا الكتاب :

١ - المعانى الرئيسية التى يتألف منها علم ما بعد الطبيعة (العلة ، الاسطقس ، الطبيعة، الضرورى ، الواحد ، المقولات ، النسبة ، التشابه ، الهوية ، الموجود ، الذات ، الهوهو ، القبل والبعد ، الجوهر ، الكيف ، القوة والفعل ، التاء . الناقص ، النهاية ، الأين ،

---

(١) المرجع السابق : ص ٦٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٨٨ .

(٣) موفق الدين البغدادى من كتاب فيما بعد الطبيعة ملحق الأفلاطونية المحدثة عند العرب د. عبد الرحمن بدوى وكالة المطبوعات الكويت سنة ١٩٧٧ ، ص ٢٤٨ .

المتى ، ينفعل ، العدم ، فى الذى له (من أجله) . فى الذى من الشىء ، فى من أجل ، فى الكل والجزء ، والكلى والجزئى .

٢ - موضوعات علم ما بعد الطبيعة : الموجود المطلق ولوازمه وتوابعه ، مبادىء الوجود بما هى كذلك مثل الواحد والموجود والكثير والاشتراك والاختلاف .

٣ - الفلسفة الأولى هى النظر فى الموجود المطلق ، وفى مبادئه وعلله ، الجوهر هو الموجود بالحقيقة ، وهو أولى بالوجود وهو أشرف أجزاء الجملة وأولها .

٤ - العلة الأولى : يقول : « كل علة كلية أولى فهى أكثر فيضًا على معلولها من العلة الكلية الثانية ... والعلة الأولى المطلقة هى فوق الزمان وفوق الدهر وهى علة الدهر » .

(ب) العقل : رجل فى مثل ثقافة البغدادى ومحبته للعلم وبحثه فى العلوم الحكمية والطبية لابد وأن يكون للعقل عنده المكان اللائق به هذا ما نلاحظه من خلال أقوال له فى كتابه ما بعد الطبيعة . حيث يقول : « ... أما العلة الثانية ، هى العقل ، فهو مع الدهر وفوق الزمان . والجرم السماوى الأول مع الزمان من وجه ، وعلة له من وجه ، وحينئذ يكون مع الدهر والكائنات التى وجودها بحركة هى تالية الزمان والتى وجودها بغير حركة هى من الزمان لافيه. ولما كانت النفس معلولة من العلة الأولى بتوسط العقل صار لها ثلاث قوى وثلاثة أفاعيل بحسب تلك القوى ، قوة إلهية يصدر عنها فعل إلهى به تدبر الطبيعة ، وقوة عقلية يصدر عنها فعل عقلى وهو علم الأشياء ، وقوة ذاتية نفسانية يصدر عنها فعل نفسانى يحرك الجرم الأول وجميع الأجرام الطبيعية »[١] « والعقل يعلم ما فوقه وما تحته ، فيعلم المنح التى تأتيه من فوق ، ويعلم الأشياء التى هو علتها ، فيعلم علته ومعلوله بنوع جوهره ، فيدرك الأشياء إدراكًا عقليًا - عقلية كانت أو حسية - فيدرك الأشياء على نحو جوهره وذاته ، لا على نحو ما عليه الأشياء ، فيدرك المنح الأولى عقلية ، ويدرك الأشياء الجسمانية عقلية أيضًا .

والعقل إنما ثباته وقوامه بالخير المحض وهو العقل الأول . وقوة العقل أشد وحدانية من جميع الأشياء التى تليه لأنه علة لها ومدبرها وممسكها بالقوة الأولى التى فيه . فالعقل يدبر الطبيعة بالقوة الأولى ، والطبيعة تدبر الأشياء التى تحتها بقوة العقل ، والطبيعة تحيط الكون، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس ، والعلة الأولى تحيط بالعقل ،

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

وعلمها فوق علم العقل ، والقوة الأولى فوق كل قوة ، والعقل ذو حلية ، وكذا النفس والطبيعة ، وأما العلة الأولى فليس لها حيلة لأنها فقط (أى لأنها محض وجود) . فإن قيل لابد لها من حيلة ، قلنا حليتها لا نهاية لها ، وحقيقتها أنها الخير المحض المفيض على العالم جميع الخيرات وعلى سائر الموجودات بتوسط العقل . والعقول كلها مملوءة صوراً . لكن العقل الأول يكون فيها هذه الصور بنوع كلى متحد . ويكون فى العقل الثوانى بنوع متجزىء . فالعقول الأول أشد روحانية ووحدانية وأقل تكثراً لقربها من الواحد المحض . فلذلك صارت العقول الثوانى تلقى أبصارها على الصور الكلية التى فى العقول الأول الكلية فتجزئها وتفرقها ، لأنها لا تقوى أن تنال تلك الصور على حقيقتها وصدقها إلا بالنوع الذى تقوى على نيلها أعنى بالتفريق والتجزئة .

والعقل إذا عقل ذاته أنها علة للمعلول الذى دونه ، فعقل إذن جميع ما دونه بأمر كلى . وكل نفس فإن الأشياء الحسية فيها لأنها مثال لها ، وكل الأشياء العقلية فيها لأنها علم لها. وإنما صارت كذلك لأنها بساط بين الأشياء العقلية التى لا تتحرك ، وبين الأشياء الحسية التى تتحرك ، فلهذا صارت علة للأجرام ومعلولة من العقل . فالأشياء الجرمية المتحركة هى فى النفس بنوع نفسانى روحانى وحدانى ، والأشياء العقلية المتوحدة الساكنة هى فى النفس بنوع تكثر وحركة .

العقل الأول : كل اسم يسمى به وفوق التمام ، فإن التمام هو المكتفى بنفسه ، ولكن لا يكتفى على إبداع فى شىء آخر ولا أن يفيض عنه شىء آخر ، فلذلك قلنا أنه فوق التمام لأنه يبدع الأشياء التامة لأنه خير لا نهاية له ولا نفاد ، ويملأ العوالم كلها خيراً بحسب المراتب والاستحقاق . ولما كان العقل الأول مبدعًا صار يعلم الأشياء ويدبرها بأنه إلهى ، لأن خاصة العقل هى العلم ، وكماله وتمامه أن يكون عالمًا . والله سبحانه يتقدم العقل بالتدبير ، ويدبر الأشياء بتدبير أرفع وأعلى رتبة من تدبير العقل لأنه هو الذى أعطى العقل التدبير ، والأشياء التى لا ينالها تدبير العقل ينالها تدبير المبدأ الأول ، وهو موجود فى الأشياء كلها على حال واحد » [١].

على هذا النحو نجد أنفسنا أمام نظرية للعقل أقامها البغدادى متأثراً بأرسطو وأفلاطون والفارابى فهى خليط من آراء هؤلاء جميعًا وهى فى النهاية تمثل نظرية عقلية استشراقية .

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٤٩ – ٢٥٢ .

(جـ) المنهج : من أهم الدعامات التى أقام عليها البغدادى دراسته الفلسفية والطبية المنهج. وقد حدد بنفسه ملامح هذا المنهج على النحو التالى :

١ - محاسبة النفس حيث يقول : « ينبغى أن تحاسب نفسك كل ليلة إذا آويت إلى منامك » .

٢ - ضرورة أخذ العلم عن أستاذ . يقول فى ذلك : أوصيك أن لا تأخذ العلوم من الكتب وإن وثقت من نفسك بقوة الفهم ... وعليك بالأستاذ فى كل علم تطلب اكتسابه ، ولو كان الأستاذ ناقصًا فخذ عنه ما عنده حتى تجد أكمل منه ، وعليك بتعظيمه وتوجيهه ، وإن قدرت أن تفيده من دنياك فأفعل ، وإلا فبلسانك وثنائك » .

٣ - الاطلاع على التواريخ والسير وتجارب الأمم . « فيصير بذلك كأنه فى عمره القصير قد أدرك الأمم الخالية ، وعاصرهم وعاشرهم ، وعرف خيرهم وشرهم » .

٤ - التشبه برجال الصدر الأول للإسلام واتباع رسول الله ﷺ .

٥ - اتهام النفس والتثبت وعدم العجلة والرجوع عن الخطأ والسعى إلى العلماء .

٦ - لين الخطاب وعدم الجفاء فى المناظرة.

٧ - التوسط والاعتدال اعتزاز بالنفس بلا غرور وتواضع بلا ضعف .

٨ - الجدل بالتى هى أحسن والاعتصام بالعقل لا بالمألوف [١].

٩ - الاستناد إلى الملاحظة الحسية واستقاء الحقائق من المشاهدة وحدها .

١٠ - تمحيص آراء السابقين ونقدها وعدم الانسياق وراء المشاهير والأعلام [٢].

هذا هو العالم المدقق الفيلسوف الطبيب « موفق الدين البغدادى » انتصف للعقل وحرص على المنهج وأضاف إلى تراث الإسلام العلمى الكثير مما نعتز به ونحتاج إليه فى مسيرتنا العلمية .

إن علماء الإسلام أشادوا ببنيان العلم على العقل والمنهج وقدموا لنا نماذج علمية إبداعية مبتكرة . تكون حافزًا لنا اليوم لأن نسلك مسلكهم وننهج نهجهم . إذا أردنا أن تكون لنا مكانة فى عالم اليوم .

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٦٩١ - ٦٩٣ .

(٢) د. توفيق الطويل : فى تراثنا العربى الإسلامى ، عالم المعرفة ، مارس سنة ١٩٨٥، ص٢٠.

مصادر ومراجع الفصل الخامس :

- **ابن أبى أصيبعة** : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، مكتبة الحياة ، بيروت .
- **ابن النديم** : الفهرست ، دار المعرفة ، بيروت .
- **أحمد فؤاد باشا (دكتور)** : التراث العلمى للحضارة الإسلامية ، القاهرة ، سنة١٩٨٣م
- **البيرونى (أبو الريحان)** : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ، عالم الكتب ، بيروت ، سنة ١٩٨٣م.
- **البيهقى** : تتمة صوان الحكمة ، البنجاب ، سنة ١٩٣٥م .
- **توفيق الطويل (دكتور)** : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، دار النهضة العربية ، سنة ١٩٦٨م .
  - فى تراثنا العربى الإسلامى ، عالم المعرفة ، ٨٧ ، مارس سنة ١٩٨٥م.
- **جابر بن حيان** : كتاب الحدود ، ضمن المصطلح الفلسفى عند العرب ، جمع وتحقيق د. عبد الأمير الأعسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٩م .
  - كتاب السبعين : مواضع من كتاب التراث العلمى للحضارة الإسلامية .
  - كتاب التجريد : مواضع من كتاب التراث العلمى للحضارة الإسلامية .
- **الحسن بن الهيثم** : مقالة عن ثمرة الحكمة ، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، القاهرة ، سنة ١٩٩١م.
  - الشك على بطليموس ، تحقيق د. عبد الحميد صبره ، د. نبيل الشهابى، دار الكتب ، سنة ١٩٧١م.
- **الرازى (أبو بكر)** : الطب الروحانى ، ضمن كتاب رسائل فلسفية جمع وتحقيق د.عبد الرحمن بدوى ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، سنة ١٩٨٢م .
  - كتاب السيرة الفلسفية ، ضمن رسائل فلسفية ، جمع وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى، بيروت ، سنة ١٩٨٢م.
  - رسائل فلسفية جمعها ووضحها ب . كروس ، القاهرة سنة ١٩٣٩م.

- **زكى نجيب محمود** : جابر بن حيان ، الأعلام ٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٥م.

- **عبد الحليم منتصر (دكتور)** : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ، دار المعارف سنة ١٩٨٠م.

- **على الشحات** : أبو الريحان البيرونى ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨م.

- **على عبد الله الدفاع ، جلال شوقى (الدكاترة)** : أعلام الفيزياء فى الإسلام ، موسسة الرسالة ، بيروت ، سنة ١٩٨٤م .

- **عمر فروخ (دكتور)** : تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، سنة ١٩٧٠م.

- **قدرى طوقان (دكتور)** : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ، دار الشروق ، بيروت .

- العلوم عند العرب ، مكتبة مصر ، سنة ١٩٧٦م .

الفصل السادس
أزمة العقل المسلم المعاصر

منذ اللحظة الأولى لنزول الوحي على محمد بن عبد الله رسول رب العالمين إلى الناس أجمعين . كان الإعلان الأول الذى صدر يعلن البداية الحقيقية للدعوة { اقرأ باسم ربك الذى خَلَقَ . خلق الإنسان من عَلَقٍ ، اقرأ وَرَبُّكَ الأكْرَمُ . الذى عَلَّمَ بالقلم . علم الإنسان مَا لَمْ يَعْلَمْ } « العلق : ١ - ٥ » .

وقد تتبعنا مسار هذه الدعوة إلى العلم والتفكر والتدبر والتفقه والتأمل والنظر فى كل الجوانب الكونية خلال فصول البحث السابقة والتى أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك أن قوافل العلماء فى كل مجال من مجالات العلم سواء كانت علوم دينية شرعية أم علوم عقلية رياضية طبيعية . تحترم العقل وتلتزم المنهج وتجعل من البحث عن الحقيقة متعة فى ذاتها وغاية شريفة يرقى من يحرص عليها ... وتنافس العلماء فيما بينهم ، وتنافس الخلفاء والأمراء فى تقريب أهل العلم وتكريمهم كما تنافسوا فى إنشاء المكتبات والمدارس وأوقفوا الأموال للإنفاق على العلم وأهله . وظل هذا الأمر تتسع دائرته ويمتد عطاؤه منذ القرن الأول الهجرى وحتى نهاية القرن الخامس الهجرى . وخلال « أربعة قرون فيها انتشر الإسلام فى الأندلس وصقلية غربًا ، وفيها احتكت الجيوش الإسلامية بالعالم البيزنطى شرقًا »[1] وقد كان من نتاج ذلك اتصال المسلمين بالثقافة الغربية ، حين اتسعت رقعة العالم الإسلامى « ووجد العرب أنفسهم وجهًا لوجه مع شعوب لم يكونوا من قبل شديدى الصلة بحياتها ولا بثقافاتها العقلية ، شعوب تختلف عنهم من حيث الدين ، واللغة ، وطريقة المعيشة ، ومن حيث النظم ، والعادات الفكرية ، والاجتماعية ، والتقاليد ، شعوب تفضلهم من حيث الثقافة ، والتأريخ ، والقدرات الفلسفية . ومن ثم لم يجد العرب مناصًا من الإعجاب بتركات هذه الشعوب ، إعجابًا قادهم إلى الأخذ عنها بنهم فكرى لم يسبقوا إليه فى التاريخ . أخذوا عن .. اليونان ، كما أخذوا عن الفرس والهند ، والسريان ، والمصريين ... وتعددت مسالك أخذهم ، ومنابع إمدادهم .

---

(١) د. أحمد سليم سعيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الإسلام ، عالم ١٣١ ، نوفمبر سنة ١٩٨٨ ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص ١٢٠ .

كما تعددت الدراسات التى أخذوها . فكان منها الطب ، والفلك ، والمنطق ، والفلسفة ، والرياضيات ، والتنجيم ، فكان لهم من كل ذلك ثقافة حياة ، وغذاء عقل ... هو الشطر الآخر من شطرى ثقافتهم ووجود هذين الشطرين هو الذى (أدى) إلى القول بازدواج الثقافة العربية فى القديم »[1]. وهذا يعنى أيضًا أنه من أهم عوامل التقدم الحضارى الانفتاح على الثقافات والحضارات الإنسانية والأخذ منها بطرف على عكس دعاة التخلف الذين يجاهرون برفض الثقافات الوافدة .

وإذا كان المسلمون فى عصور الإسلام الزاهرة لم يجدوا فى أنفسهم حرجًا فى استيعاب ثقافات عصرهم . ولم يترددوا فى الأخذ بنتاجات تلك الحضارات فإن ذلك قد دفعهم إلى ترجمة كتب السابقين عليهم والأخذ منها بنصيب وافر حينًا . ونقدها حينًا آخر مما أشعل منارة العقل وتوهجه ، فإننا ندعو إلى مثل صنيعهم ونتبنى نفس موقفهم مؤكدين على أن تراجع العقل المسلم المعاصر يأتى نتيجة الانغلاق والتناقض الفكرى . تعبيراً عن العجز فى الابتكار والإبداع .

صحيح أن العقل قد تعرض فى « أمتنا لحملة ضارية من النقد والتجريح واضطهد الكثيرين من دعاته بغير وجه حق ، ونالهم عذاب أليم ... وكان مقدراً للعقل الفلسفى فى أمتنا أن يتصدى لمهاجمته طائفة من أهل الفكر الشامخ ممن قدر لهم أن يكونوا فى أمتنا أصحاب نفوذ واسع النطاق ممدود الرحاب . فى مقدمة هؤلاء منذ القرن العاشر للميلاد « ابن حزم الظاهرى» (ت٤٥٦ هـ / ١٠٦٣م) و « الغزالى » حجة الإسلام (ت٥٠٥هـ / ١١١١م) وقد كان ألذعهم نقداً وأقواهم تأثيراً ، ومن تابعوه وساروا على هديه حتى كان « ابن تيمية» شيخ الإسلام (ت٧٢٨هـ / ١٣٢٧م) وتلميذه « ابن قيم الجوزية » (ت ٧٥١هـ / ١٣٨٠م) ومن ذهب مذهبهما فى مهاجمة العقل والتنديد بالفكر الفلسفى »[2]. وقد سبق هؤلاء « أبو الحسن الأشعرى » (ت ٣٢٤ هـ / ٩٣٥م) عندما تصدى للمعتزلة أصحاب العقل فى الإسلام .

---

(١) د. تمام حسين : مقدمة كتاب مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ، تأليف أوليرى ، مكتبة الأنجلو، ص ٤ .

(٢) د. توفيق الطويل : فى تراثنا العربى الإسلامى ، عالم المعرفة ٨٧ ، مارس سنة ١٩٨٥ ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص ١٦٥ .

وعلى الرغم من هذه الهجمات الشرسة بداية من عصر « المتوكل » (ت ٨٤ هـ / ٨٦١م) إلا أن مسيرة العقل لم تتوقف وظل أهل العقل راسخين فى اعتصامهم بالعقل مقدمين للكثير من معالم المنهج العلمى الصحيح . وظل الأمر على هذا إلى أن دب الضعف فى دولة العباسيين التى أنهارت نهائيًا بعد الغزو التترى المغولى الذى أزاح أمامه كل منجزات العرب والمسلمين . ضعف الروح العلمية وحل محلها روح التقليد ، واكتفى أهل العلم بالشروح والنظم وتعليق الحواشى على ما بقى من تراث فقهى .، واندثرت روح الإبداع العلمى اللهم فى قليل من الأوقات تشهد محاولات فردية غير منظمة من نفر ثار على التقليد . وكانت بداية النهاية مع خلافة آل عثمان خاصة منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادى . وسنعرض لمظاهر التخلف على النحو التالى :

أولاً : انتكاسة العقل وتوقف الاجتهاد والوقوف عند التقليد :

لقد تعرض العالم الإسلامى بداية من القرن الثانى عشر الميلادى إلى أعظم خطر هدد أمنه وحطم منجزاته الحضارية ذلك هو الخطر المغولى الوحشى الذى أتى على الأخضر واليابس فى كل ديار الإسلام ، « لا يعرف الإسلام من بين ما نزل به من الخطوب والويلات خطبًا أشد هولاً من غزوات المغول .، فقد انسابت جيوش « جنكيز خان » انسياب الثلوج من قنن الجبال ، واكتسحت فى طريقها الحواضر الإسلامية وأتت على ما كان لها من مدنية وثقافة ، ولم يتركوا وراءهم من تلك البلاد سوى خرائب وأطلال بالية ، وكانت تقوم فيها قبل ذلك القصور الفخمة المحاطة بالحدائق الغناء والمروج الخضراء ، فبعد أن تحول جيش المغول عن مدينة «هراة» خرج أربعون من أهليها من مخبئهم ، فراراً من الموت ، وكان هؤلاء التعساء هم البقية الباقية من سكانها الذين كان يربو عددهم على المائة ألف ، ووقفوا مهطعين مقنعى رؤوسهم يبكون أطلال مدينتهم ، وقد أخذ الفزع والهلع من نفوسهم كل مأخذ . وفى مدينة « بخارى » التى اشتهرت برجال العلم والورع اتخذ المغول اصطبلاً لخيولهم ومزقوا المصاحف واتخذوا منها وطاء لدوابهم ، كما سبوا من نجا من الأهلين من القتل وجعلوا مدينتهم أثراً بعد عين . وهكذا كان مصير مدينتى « سمرقند » و « بلخ » وغيرهما من أمهات مدن آسيا الوسطى التى كانت من قبل فخر الحضارة الإسلامية موطن الأولياء وكعبة العلوم ، كما كان ذلك أيضًا مصير بغداد التى ظلت قرونًا عدة حاضرة الخلافة »[1]. هكذا يصف « سير توماس أرنولد » ما أصاب

---

(١) Reynozld Nicholson; Thepreaching of gslamg a history of the Propagation of the muslim Faith, 3rd (London) 1935, pp. 276 - 278 .

المسلمين وحضارتهم على يد المغول . ويزيد الموقف وضوحًا قول « دوسون » عن المغول . حيث يقول : « إن تاريخ المغول يمتاز بطابع الفوضى ووحشيتهم لا تترك إلا صوراً بغيضة ، وأن حكمهم كان انتصاراً للفساد والفوضى ... » .

وفى عام ١٢٥٨م سقطت بغداد فى أيدى المغول ... « وقد أعمل جندهم السيف فى رقاب أهل بغداد أربعين يومًا سلبوا فيها أموالهم ، وأهلكوا كثيرين من رجال العلم ، وقتلوا أئمة المساجد وحملة القرآن ، وتعطلت المساجد والمدارس والربط ، وأصبحت المدينة قاعًا صفصفًا ليس بها إلا فئة قليلة مشردة الأذهان . وكان القتلى من الطرقات كأنها التلال . ولما نودى بالأمان خرج من تحت الأرض مدن اختفوا فى المطامير والمقابر ومن لجأ إلى الآبار والحشائش كأنهم الموتى قد نبشت قبورهم ، وقد أنكر بعضهم البعض ، فلم يعرف الأب ابنه ولا الأخ أخاه ، انتشر الوباء فحصدهم بمنجله » حصداً ذريعًا ، وفسد الهواء وعم الوباء »[١] . ونستطيع القول إن العالم الإسلامى قد سقط قبل غزو المغول بسبب الصراعات المذهبية والعصبية السياسية التى حركتها الأطماع الشخصية بين البيت الواحد . فدب الوهن والضعف ومكن المغول كما مكن غيرهم من غزو ديار الإسلام .

« وبسقوط بغداد » زالت الدولة العباسية وزالت الخلافة التى عاش فى ظلها العالم الإسلامى زهاء خمسة قرون . ولم تعد « بغداد » مركز الإسلام ومعين الثروة والرخاء ، وكعبة العلماء ، ولم يحدثنا التاريخ أن حضارة زاهرة كالحضارة الإسلامية فى بغداد قد اختفت فى مثل هذه السرعة . وأصبحت حاضرة العباسيين طعمة تلتهمها النيران المستعرة وتغرقها الدماء المهرقة »[٢] واستتبع هذه الحالة من الضياع والضعف . أن ضعفت روح الاستقلال فى الاجتهاد . فبعد أن كانت روح الفقهاء عالية وأفكارهم مستقلة بعيدة عن شائبة التقليد ، حتى قال أبو حنيفة فى أسلافه - هم رجال ونحن رجال - وقال مالك : ليس من أحد إلا ويؤخذ من قوله ويترك إلا الرسول .

---

(١) ابن القوطى : الحوادث الجامعة فى أعيان المائة السابعة ، القاهرة ، ص ٣٣٠ ، ٣٣١ .

(٢) د. حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٨٣م ، ص ١٦١ .

لقد ضعفت هذه الروح وحل محلها روح التقليد ، فكان كل فقيه يتلقى الأحكام على مذهب إمام معين ويتعصب لهذا المذهب ويرفع آراء صاحب المذهب إلى درجة النص الملزم الذى يجب الانصياع له والعمل به دون مناقشة أو نقد أو تمحيص . فقيدوا الحرية والاستقلال وأغلقوا باب الاجتهاد وسدوا على أنفسهم باب الاختيار ، وزادت حدة التعصب للمذاهب . فحكم أصحاب كل مذهب على مخالفيهم بالبطلان والضلال الذى وصل فى بعض الأحيان إلى الحكم بالفسوق والكفر . واستمر الأمر على هذا النحو حتى خضع العالم الإسلامى لحكم آل عثمان الذين خاضوا الكثير من المعارك لتوسيع دائرة حكمهم واتسمت الدولة بالسمة العسكرية ... فاهملت كثيراً أساليب التحضر والتقدم العلمى والحضارى ، وتشتت جهود السلاطين وبات العلم غريبًا وأهله غرباء . ونتج عن ذلك قوة شوكة أهل التقليد وصار العلم تلقينًا « فبعد الخلق والإبداع والإضافات التى تميزت بها وشهدتها مختلف جبهات الفكر وفروع العلم والمعرفة ، والتى مثلت وجسدت العصر الذهبى لحضارتنا وقف الجهد عند «الجمع» و « التصنيف » و « التدوين » و « الإعداد » و « التهذيب » و « التنقيح » ... وتميز العصر « بالحفظ والتقديس » للتراث والتراث غير العقلانى بالذات ، ولم تتعد الإضافات نطاق « الشروح والحواشى » التى وضعت على « المتون » وسادت الدوائر « الفكرية » تلك الحكمة التى تقول « من حفظ المتون حاز الفنون » فبدلاً من الإبداع والإضافة فى الفكر الإسلامى وعلومه العقلية ، بنى المماليك روائع عصرهم المعمارية ، مساجد ومدارس وتكايا ، جلس فيها الفقهاء ، والدراويش بدلاً من الفلاسفة والعلماء والمتكلمين ... وحتى هؤلاء الفقهاء والدراويش حول المماليك غالبيتهم إلى موظفين يحصلون على نفقات معيشتهم من «الأوقاف » التى صادروها من الناس ثم رصدوها لهذه المؤسسات بَعد أن ، بنوها بالسخرة »[1]. لقد كان الصراع الذى دارت رحاه بين العثمانيين وبين حكام البلاد الإسلامية فى كل قطر عربى إسلامى آثاره السلبية . يقول الدكتور توفيق الطويل : « إن الفتح التركى كان وبالاً على العلم وأهله ... والرأى عندنا أن العثمانيين قد أوقفوا الحركة العلمية فى مصر نحو قرنين من الزمان»[1] .

---

(١) د. محمد عمارة : العرب والتحدى عالم المعرفة ، ٢٩ ، مايو سنة ١٩٨٠م ، المجلس الوطنى الكويتى ، ص ١٥٧ .

(٢) د. توفيق الطويل : التصوف فى مصر إبان الفتح العثمانى ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ص ٢٨ .

ويقول فى موضع آخر : « انضمت الدولة العثمانية منذ القرن السادس عشر على إمبراطورية ضخمة تستوعب شعوبًا تنحدر من أجناس مختلفة ، وتتحدث بلغات متعددة ، وتعتنق أديانًا متباينة ، وتستهدف مصالح متعارضة وفى غمرة هذا الطغيان خضع العالم العربى لنفوذ هذه الإمبراطورية الضخمة لطول زمن تعرض فيه لسيطرة أجنبية ، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر دب الضعف والوهن فى كيان هذه الدولة وتدهورت أحوالها »[١] إن ذلك بالقطع قد أدى إلى تدهور الحياة العلمية . وانتكس العقل المسلم وأغلق باب الاجتهاد وشاع التقليد وأنهارت حضارة شامخة عرفتها العصور الوسطى الإسلامية .

ثانيًا : حركة التنوير والإصلاح :

لقد سيطر الفكر الدينى على روح الإصلاح التى نشطت فى مواجهة الضعف والتخلف الذى أصاب العالم الإسلامى إبان الحكم العثمانى . حيث استقر فى أذهان قادة حركة الإصلاح الدينى أن صلاح الحكام يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمقدار الالتزام بأحكام الدين ومحافظتهم على تعاليمه « ومن أجل هذا نهضت حركات الإصلاح الحديثة قبل أن يتصل العالم الإسلامى بأوربا ويتعرف إلى حضارتها فنشطت هذه الحركات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حين دب الضعف فى الدولة العثمانية وخيف عليها من خطر الانهيار ، ومعنى هذا أن قادة الإصلاح الدينى قد اعتقدوا أن صلاح الدين كفيل بإصلاح السياسة وأن مشكلة الإسلام عند المسلمين المحدثين قد تمركزت فى محاولة تستهدف رد الاعتبار للإسلام الذى ازدهر فى صدر حياته واضمحل على يد المحدثين من أهله » [٢].

لقد كان الإسلام بصورته التى كان عليها فى عصره الذهبى أكبر دافع لتثبيت هذا الفهم . قوة المسلمين تكمن فى قوة تمسكهم بتعاليمه . وقد كان من نتيجة ذلك أن بدأت حركة الإصلاح الدينى مسيرتها بالبحث فى الماضى واستلهام دروسه واتخذت من النقد الاجتماعى خاصة العادات والتقاليد التى كنت تنافى روح الإسلام وسيلتها فى تبرير الدعوة السلفية أى العودة إلى ماكان عليه سلف الأمة . استنقاذاً للإسلام وأهله « واستهدفت أحياء الإسلام الصحيح وتخليصه من الشوائب التى شوهت تعليمه ، وبدأ هذا فى الحركات السلفية التى

---

(١) د. توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، ص ١١١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١٢ .

تمثلت أول الأمر فى الحركة الوهابية التى نشأت فى شبه الجزيرة فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، والدعوة السنوسية التى ظهرت فى شمال أفريقيا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، والمهدية التى غزت السودان ، وكان مدار هذه الدعوات تطهير الإسلام من شوائبه ، ومقاومة النفوذ العثمانى والحد من شروره »[١] وقد واكب هذه الحركات ... نشاطًا ملحوظًا فى طرف آخر ويفعل مؤثرات أجنبية وعلى رأسها الحملة الفرنسية على مصر وما تلاها من حملات أجنبية أخرى . التى أدت إلى ما يمكن أن نطلق عليه الصدمة الكهربائية التى هزت أبناء الإسلام وجعلت أحد شيوخ الأزهر يطلق صيحة الدعوة إلى التغيير إنه الشيخ حسن العطار (١١٩٠ - ١٢٥٠هـ / ١٧٧٦ - ١٨٣٥م) الذى قال : « إن بلادنا لابد أن تتغير ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها »[٢] وكان أن انتقل هذا الشعار من حيز الدعوة إلى حيز التنفيذ فإذا بالشيخ عبد الرحمن الجبرتى الذى أعجب كل الأعجاب بالتقدم العلمى المصاحب للحملة الفرنسية لكى يقدم منهجًا جديداً فى تدوين التاريخ . فقد كان الجبرتى (١٧٥٤ - ١٨٢٥م) مؤرخًا على نحوين : فهو أولاً مؤرخ حولى أو مسجل للحوادث، تبعًا لمنهج حديث يدهشنا بدقته واهتمامه بالتفصيلات ، وهو كذلك دارس فاحص ، أى محلل للتأثير الأوربى وقد جاء مؤلفه « عجائب الآثار فى التراجم والأخبار » بالإضافة إلى ما يضمه من وثائق رسمية من كل نوع - مراسيم ولوائح وقوانين - وثيقة لا غنى عنها حول التأثير الحقيقى للحملة الفرنسية على مصر فى فجر نهضتها ، كما أنه يقدم لوحة للأفكار الاجتماعية والسياسية التى كانت سائدة بين الأعيان وعامة الشعب قبيل استيلاء محمد على على السلطة . إن ذلك يعد من أهم المؤشرات على نمو الوعى التاريخى . ونتج عن ذلك أيضًا تفجر الصراع بين القديم والحديث فى جدلية الوعى القومى العربى الإسلامى فى مواجهة الاستعمار والتخلف .

إن ما حدث فى مصر لم يقف عند حدودها الجغرافية فقط ، بل كانت له أبعاد قومية . شملت العالم العربى والإسلامى . « هكذا كان رفاعة الطهطاوى ، وأحمد فارس الشدياق ، وجمال الدين الأفغانى ، وشبلى شميل ، ومحمد عبده ، وغيرهم خميرة هذا التطور الحضارى

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١٣ .

(٢) د. محمد عمارة : العرب والتحدى ، ص ١٦٠ .

الهـام ، والذى اتخذ من الشـقـافـة روحًا تنعش الجسـد العـليل منذ مـئـات السنين ، ومن الطبيعى أن تتلاقى وتتعارض مجموعة القيم التى بشر بها رجالات النهضة العربية الأولى فى مصر، تعارض مجموعة القيم التى بشر بها رجالات النهضة العربية الأولى فى مصر ، تعارض البيئة والمجتمع والتاريخ الذى ينتمون إليه ، على أن الأرض المشتركة التى وقفوا عليها جميعًا كانت الرغبة العميقة فى « إحياء » هذه الأمة من مواتها الذى طال ، بعضهم رأى فى إحياء القيـم الكلاسيكيـة للتـراث العربى الإسلامى ، طريق الخلاص من براثن القهـر الاسـتـعـمـارى الوافـد، مـثـل الشـيـخ عـبـد العـزيز جـاويـش ومـصطفى صـادق الرافـعى وزكى مـبـارك (١٨٩١-١٩٥٣) وبعـضـهـم رأى فى أسبـاب الحضـارة الغـربيـة القـادمـة طريقًا للخـلاص من وجهها القبيح الداهم . من أمثال سلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨م) ومحمود عزمى وحسين فـوزى (١٩٠٠ -) ولكن الغـالبـيـة العظمى رأت فى التـوفـيق بين الطرفين أسلوبًا (؟؟؟) للخلاص من الموت والقهـر مـعًا من أمـثـال الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٢) ومـحـمـد عبـده (١٨٤٩م - ١٩٠٥م) وطه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣م)[١] .

وإذا كانت البداية قد صاحبت الحملة الفرنسية إلا أن جهود محمد على فى بناء الدولة الحديثة فى مصر والشام بعد ذلك قد أدت إلى ظهور كثير من العوامل التى ساعدت على التنوير والإصلاح . ومن أهم تلك العوامل :

١ - **البعـثـات الدراسية** : لقد أثار الفرنسيون بما حملوا معهم من ثقافة ذات طابع جديد غـيـر مـألوف للعرب ، وتكنولوجيـا متـقدمـة تسـاعـد على صنع التـقدم ... قـادة حركـة التنوير والإصلاح إلى التطلع للوصول إلى منابع هذه الثقافة وامتلاك عناصر تلك النهضة . وكان رفاعة رافع الطهطاوى من أوائل الرواد الذين قادوا حركة التحديث بالأخذ عن الأوربيين خاصة الفرنسـيين ، لقد كان يمثل بداية منطلق جديد يحمل فى أعماقه ميراثًا حضاريًا وتطلع إلى استـقـطاب عناصـر حـضـارية جـديدة ليـشـكل مـزيجًا جـديدًا له طابعـة الخاص فى بناء أمة مستنيرة.. وقد واكبت طموحات الطهطاوى طموحات محمد على وإن اختلف هدف كل منهما ، « لم يكن الطهطاوى يمثل الفكر القديم ولا الفكر السـائد ، ولكنه كـان ينتمى إلى المسـتـقـبل المتجرثم فى أحشاء الحاضر .. كان يجسد طموحات عالم جديد هو العالم المتقدم كمًا ونوعًا

(١) د. غالى شكرى : النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث ، الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٩٢، ص ٥٣ .

عن العالم التركى والعالم المملوكى ... كان يمثل جوهر النهضة القائمة على استحداث الدولة العصرية ... كان يلبى فكريًا الاحتياجات الموضوعية لمصر »[١] وكان محمد على يحمل فى أعماقه رغبة قوية فى بناء دولة عصرية حديثة قاعدتها مصر ، التى تنطلق منها إلى العالم العربى والإسلامى وكان أن أدخل مصر والبلاد العربية فى العصور الحديثة . أنشأ دولة وحكومة ثابتة مستقلة شملت فى بعض الأحيان معظم البلاد العربية ، وهو الذى أثبت ثقافة جديدة وفكراً جديداً . وذلك عندما « فتح الطريق ، بعد أربعة أعوام فقط من الثالث عشر من مايو سنة ١٨٠٥ ، ذلك اليوم الذى قبل فيه أن يتولى السلطة كوالٍ على مصر . ففى عام ١٨٠٩ سافرت البعثات الأولى إلى إيطاليا لدراسة العلوم العسكرية وبناء السفن والطباعة وفنون الهندسة ... ثم بدأ عقب ذلك الاتجاه نحو فرنسا ابتداء من عام ١٨٢٦ ، تحت تأثير «دورفيتى Dorovelti » و « جومار Jomar » [٢].

وفى عام ١٨٢٦ أوفد بعثة إلى فرنسا تألفت فى معظمها من الأتراك والأرمن ، مع أقلية من المصريين من بينهم أمام البعثة الشيخ رفاعة الطهطاوى الذى سافر إلى باريس واعظًا وإمامًا للبعثة التعليمية . ولكنه لم يكتف بوظيفته الدينية ، بل درس كاهل البعثة وأكثر . «لم يكن مجرد مثقف يتمتع بالفكر والثقافة ، ولم يكن مجرد ناقل لفكر الغرب وحضارته إلى اللغة العربية ، وإنما كان مناضلاً فى سبيل أن يوقظ أمته ووطنه . بل والشرق أهل الإسلام قاطبة .. كما كان حديثه فى السياسة والدستور ، ووصفه لما درسه وشاهده بباريس من مؤسسات الديمقراطية البرجوازية ، مقصوداً به أن يفتح لوطنه وشعبه ساحات الديمقراطية ، ويدعوه لطريق بابها بقوة حتى يتجاوز الشرق مستنقعات الاستبداد والطغيان والحكم الفردى البغيض » [٣]. وتتابعت البعوث التى أوفدها محمد على إلى أوربا لتحصيل المعارف والعلوم فى التخصصات المختلفة ومن أهم هذه التخصصات التى توزع لتحصيلها الطلاب .

٣٥٪ للعلوم العسكرية والبحرية ، ٢٧٪ للفنون الصناعية ، ١٨٪ لفنون الهندسة ، ٧٪للإدارة والحقوق والسياسة ، ٤٪ للزراعة وعلومها ، ٣٪ لعلوم الكيمياء[٤] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

(٢) د. أنور عبد الملك : نهضة مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٣ ، ص ١٢٩ .

(٣) د. محمد عمارة : مقدمة الأعمال الكاملة للطهطاوى جـ ١ ، ٤٥ .

(٤) د. أنور عبد الملك : نهضة مصر ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .

إن هذه البعوث كانت واحدة من أهم وسائل اتصال العرب والمسلمين بالحضارة الأوروبية الحديثة . وقد اعترف الطهطاوى بفضل محمد على إذ يقول فى كتابه « مناهج الألباب » : «لو لم يكن للمرحوم محمد على من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية ، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة ، لكفاه ذلك ، فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد ، وآنسها بوصال أبناء الممالك الأخرى والبلاد ، لينشر المنافع العمومية ، واكتساب السبق فى ميدان التقدمية »[١] . ويصف عبد الرحمن الرافعى ما قام به محمد على « بالعبقرية » [١]. ولم يتوقف إرسال هذه البعثات عند عصر محمد على فى عهد عباس الأول (١٨٤٨ - ١٥٨٤م) واصل الطلاب دراساتهم إلا أن احتكار فرنسا شبه الكامل لهذه البعثات قد أوشك على نهايته . وقد اتجهت نسبة كبيرة من الطلاب نحو المراكز الطبية الكبرى فى جامعات ألمانيا والنمسا وكذلك بريطانيا العظمى لدراسة علوم الهندسة .

وفى عهد سعيد (١٨٥٤ - ١٨٦٣) استؤنفت البعثات مع فرنسا . وقد كان الطلاب خليط من الأتراك والأرمن والشركس ومصرى قبطى واحد واثنين من خريجى مدرسة الفرار ، وأخيراً ٩ ينتمون إلى عائلات درس بعض أفرادها فى الخارج مثل عائلة البقلى .

وفى عهد إسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩) يتغير الثقل النوعى والنسبى للبعثات الدراسية فى الخارج تغيراً كبيراً : فقد كان الأمر الهام ، فى ظل حكم إسماعيل هو إقامة بنية أساسية لنظام وطنى . وقد استمرت البعثات وزادت فيما بعد زيادة لم تتوقف حتى اليوم . وقد ظلت أحد العناصر الرئيسية للنظام العام للتعليم الوطنى فى مصر [٣]. « كان تأثير هذه البعثات على النهضة الوطنية فى مصر الحديثة حاسمًا .. ألم يكن (رفاعة) بسفره من طهطا إلى باريس ، يمثل فى الواقع مصر بأكملها تنتقل من القرون الوسطى إلى الحياة العصرية » [٤].

فإذا ما أضفنا إلى هذه البعثات عوامل أخرى كالرحلات « السان سيمونيين » ورحلات المصريين والرحالة الأوروبيين وخاصة الفرنسيين . لا اتضح لنا أثر هذه البعثات وتلك الرحلات

---

(١) الطهطاوى : مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب ، ضمن الأعمال الكاملة جـ ١ ، ص ٢٤٣ .

(٢) د. أنور عبد الملك : نهضة مصر ، ص ١٣٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٣٦ .

فى النهضة التى انطلقت من مصر إلى كل أنحاء العالم الإسلامى . خصوصًا المشرق الإسلامى الذى خضع لحكم مصر فترة فى عهد محمد على ، بالإضافة إلى وفود أعداد كبيرة من الدراسين إلى مصر .

إن التواصل الحضارى الذى أحدثته تلك البعثات والرحلات كان عاملاً فعالاً فى نجاح حركة التنوير والإصلاح .

٢ - حركة الترجمة : مما لاشك فيه أن اللغة وسيط حضارى لنقل الأفكار والتيارات والاتجاهات بين الأمم والشعوب وإذا كانت حركة البعوث إلى أوربا قد أثرت فى كل مناحى الحياة فإن تأثيرها على حركة الترجمة أشد أثراً .

وعلى نفس القدر من الأهمية التى حظيت بها حركة البعثات إلى أوربا فى عصر محمد على ، حظيت حركة الترجمة باهتمام شديد حتى أنه يمكن أن نطلق علي عصره بأنه عهد الترجمة والتعريب من وجهة نظر النهضة الثقافية ونستطيع أن نحدد ثلاث مراحل فى حركة الترجمة فى هذا العهد :

الأولى : من بداية حكم محمد على (١٨٠٥ إلى ١٨٣٠) .

الثانية : من ١٨٣٠ إلى ١٨٣٥ .

الثالثة : بداية من تأسيس مدرسة الألسن عام ١٨٣٦ حتى نهاية العهد . وتميزت كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث تبعًا للهدف الذى سعت إلى تحقيقه . ففى المرحلة الأولى كان الهدف هو تحقيق قدر من التفاهم والحوار بين الأساتذة الأوربيين وبين طلاب المدارس الحديثة الذين كانوا يجهلون اللغات الأوربية . وقد قام بالدور الأكبر فى ترجمة الكتب الفرنسية والإيطالية أو التركية بعض السوريين والأوربيين المقيمين فى مصر . وقد امتد هذا الهدف إلى المرحلة الثانية .

أما المرحلة الثالثة فهى التى يمكن أن نطلق عليها مرحلة الترجمة من أجل العلم ففى أوائل عام ١٨٣٥ صدر مرسوم يقضى بإنشاء مدرسة للترجمة من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية ، ٥٠ طالبًا تحت إدارة « الطهطاوى » الذى سرعان ما خلف « إبراهيم أفندى » فى الإدارة وقد أصبحت فيما بعد مدرسة الألسن . وكان الهدف تشكيل مكتب للترجمة من خريجى هذه المدرسة يتولى ترجمة الكتب الضرورية للمدارس والإدارات الحكومية ، وتطورت هذه المدرسة

وتطورت رسالتها بفضل جهود الشيخ رفاعة الذى جمع من حوله نخبة من المدرسين الأكفاء ، وقد اختار من بين المصريين مجموعة من خيرة شيوخ الأزهر : محمد الدمنهورى ، على الفرغلى ، حسنين الغمراوى ، محمد قطه العدوى ، أحمد عبد الرحيم الطهطاوى ، عبد المؤمن الجرجاوى ، حسن أفندى ، نصر الحورينى ، محمد المرصفى ، محمد أبو السعود ، محمد المنصورى ، خليل الرشيدى »[1] وقد استفادوا كثيراً من الأوربيين الذين عملوا معهم . وقد استوعب قلم الترجمة الذى أنشىء عام ١٨٤١م غالبية خريجى مدرسة الألسن . وكان هو نفسه مقسمًا إلى أربعة أقسام .

١ - العلوم والرياضيات بإدارة البكباشى محمد بيومى .

٢ - العلوم الطبية والطبيعية بإدارة اليوزباشى مصطفى ؟؟؟ .

٣ - المواد الاجتماعية والأدبية (التاريخ ، الجغرافيا ، المنطق والأدب ، القصص ، القانون الفلسفة ... إلخ بإدارة الملازم خليفة محمود .

٤ - فرع الترجمة التركية بإدارة ميناس أفندى [2].

وقد أدى هؤلاء عملهم على خير وجه وترجمت الكتب الكثيرة فى المجالات العلمية والأدبية المختلفة . وتمت الاستعانة بالترجمة عند إنشاء الجريدة الرسمية المعروفة باسم «الوقائع المصرية» والتى صدر أول عدد منها فى ٣ ديسمبر سنة ١٨٢٨ باللغتين العربية والتركية .

وقد تأثرت حركة الترجمة بعد ذلك فى عهد عباس الأول ثم فى عهد سعيد بالركود الذى أصاب كل مناحى الحياة ، إلا أنها لم تلبث حتى ازدهرت فى عهد إسماعيل شأنها فى ذلك شأن سياسته العامة فى التعليم وأضيفت إلى الفرنسية والإيطلية الألمانية والإنجليزية وحتى الأثيوبية . واستمرت حركة الترجمة فى نشاطها حتى اليوم . وكانت بلا شك من أهم روافد النهضة الحديثة لا فى مصر وحدها بل فى العالم الإسلامى كله .

هكذا استقطبت مصر على أساس أنها الإقليم القاعدة الكثير من معالم النهضة الأوربية الحديثة ، وتصاعدت حركة التنوير والإصلاح وبرزت الكثير من معالم هذه النهضة عبر سنوات

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

المخاض التى طالت من أجل أن نعيش العصر ونحقق حلم العودة إلى ما كنا عليه . وهذا من أكبر الدروس الذى يجب علينا أن نتعلمه ونحن نمتحن اليوم فى أعز ما نملك إرادة التحديث والتطوير . لنواجه من يدعى أن علوم الغرب كفر لا يجب أن نعرفه أو نسعى إليه لا نستطيع أن نعيش فى معزل عن العصر الذى نعيش فيه بكل آلياته الحضارية . وإذا كان رفاعة الطهطاوى قد قاد حركة التنوير .. فإن مسيرة التنوير والإصلاح استمرت من بعده عبر أجيال تعاقبت . ومن بين هؤلاء :

جمال الدين الأفغانى : (١٨٣٨ - ١٨٩٧) لقد اختلفت الآراء وتباينت حول شخصية جمال الدين الأفغانى ودوره فى الإصلاح الدينى ، فهناك من يرى أنه لعب دوراً هامًا فى الدعوة إلى الإصلاح وأثر تأثيراً كبيراً فى تلامذته خصوصًا أنه صال وجال فى أرجاء المشرق الإسلامى ، وتردد كثيراً على أوربا وهناك من يرى أنه شخصية غامضة لعبت دوراً هدامًا فى تاريخ الإسلام ونحن لا نشجع كلا الطرفين ... وندرك أن كل طرف قد غالى فى آرائه وافتقد الموضوعية .

ومع ذلك نرى أن الرجل قد أدى دوراً يقل أهمية عن الدور الذى لعبه تلميذه . الشيخ الإمام محمد عبده وفى كل الأحوال سوف نعرض لآراء كافة الاتجاهات .

يقول الدكتور « توفيق الطويل » : « كان جمال الدين الأفغانى ، أعظم رواد الإصلاح الدينى وأقواهم شخصية وأبعدهم تأثيراً فى تلامذته ، كشفت له سياحاته فى دول الغرب عن آفاق من الثقافة والحضارة لم يقدر لمؤسسى الوهابية والسنوسية العلم بها والوقوف على أسرارها ، ولكن إمعان النظر فيها وعلمه بحقيقة الإسلام قد تأديا به إلى إيثار عقيدته وتعاليمها على حضارة الغرب ومدنيته ، فأوجب ألا يأخذ المسلم من المدنية الغربية إلا ما اتفق مع الإسلام أو كان الإسلام يدعو إليه ، ومع أنه كان يحمل للفكر الغربى بعض التقدير ، إلا أنه وقف الكثير من نشاطه لمحاربة الاستعمار الغربى »[١] . وهذا الذى يقول به « الدكتور توفيق الطويل » شىء طبيعى إذا ما عرف أن هذا يتفق مع رؤية توفيق الطويل وثقافته التى ينطلق منها .

---

(١) د. توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، ص ١٣٤ .

وفى نفس الاتجاه تقول الدكتورة « آيلز » : كان (الأفغانى) باعث نهضة : لقد كان أول من شكل انتفاضة عداء الشرق لسيادة الغرب فى المجال السياسى ، وطالب كافة الشعوب الإسلامية بأن تعمل جادة لمقاومتها . ولقد أدرك أن إعادة توكيد الاستقلال السياسى وإعادة النهضة الروحية للإسلام يجب أن يتما جنبًا إلى جنب ، لقد حاول أن يوحد « كافة » الشعوب الإسلامية فى حركة الوحدة الإسلامية التى أقامها ... لقد كان الدافع الأول لدعوة «الأفغانى» هو الثقة بالذات ، النابعة من داخل المجتمع الإسلامى بعد سنواته العديدة من السبات ، وكانت بمثابة المحرك الذى وجه الأحلام الكامنة لإنعاش الإسلام وإحياء قوته الروحية والفيزيائية » [١]. وفي ذلك إشارة إلى دوره كسياسى تقوم دعوة الإصلاح عنده على أساس مفهوم الدولة والأمة . وهذا يعنى أيضًا أنه اهتم بالجانب السياسى أكثر من اهتمامه بتقديم فلسفة متكاملة ، إنه يهتم بالجانب الأيديولوجى للسياسة قبل أى شىء آخر ، حيث أنه كان يؤمن بـ « أن مجموعة من الأمراض التخلف والجهل والوهم والجبن السياسى ، والحل كامن فى العودة إلى الإيمان ، وبعث الهمم الإسلامية للقيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ... ولذلك تصدى الأفغانى للتيارات الفكرية المناهضة للعقائد الدينية بعامة ، وللعقيدة الإسلامية على وجه الخصوص . وكان تصديه هذا تصديًا أيديولوجيًا أولاً وآخراً ، وبذلك بدأ الأفغانى بمعالجة البيئة الأيديولوجية الإسلامية من ناحيتين :

الأولى : مدى تميزها عبر خصائصها الإيجابية .

والثانية : مدى تضمنها للحلول الفكرية للمشاكل التى طرحها الفكر غير الدينى [٢].

ومن بين ما قيل عن جمال الدين الأفغانى معبراً عن أهمية الدور الذى قام به فى الدعوة إلى الإصلاح . ما قاله المستشرق الفرنسى « آرنست رينان » (١٨٢٣ - ١٨٩٢) « ... وقد خيل إلى من حرية فكره ، ونبالة شيمه ، وصراحته ، وأنا أتحدث إليه وجهًا لوجه أحد من

---

(١) د. آيلز ليكتنستادتر ، الإسلام والعصر الحديث ، ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨١م ، ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٢) جميل منيمنة : المشكلة السياسية فى الفكر الإسلامى الحديث ، أطروحة دكتوراه ، جامعة القديس يوسف ، بيروت . مخطوط سنة ١٩٨٥ . نقلاً عن د. معن زيادة ، معالم على طريق تحديث الفكر العربى ، عالم المعرفة ١٥ يوليو سنة ١٩٨٧م ، المجلس الوطنى للثقافة والآداب ، الكويت ، ص ٢٢٨ .

عرفتهم من القدماء ، وأنني أشهد ابن سينا أو ابن رشد ، أو أحد أولئك الملحدين العظام الذين ظلوا خمسة قرون يعملون على تحرير الإنسانية من الإسار ! »[١]. ونعتقد من جانبنا أن في ذلك كثير من المغالاة .

وإذا كان هناك من يضخم دور جمال الدين الأفغاني ، فهناك من شكك في قيمة هذا الدور أيضًا .

يقول د. « أنور عبد الملك » أما جمال الدين الأفغاني ، فإن دوره في ذلك العصر يبدو أقل مما أشيع عنه .. بقي أن أفكار الأفغاني المناهضة للاستبداد ، في تلك المرحلة من نشاطه، كانت تستهدف سلطة الدولة المصرية التي كانت تسعى لأن تكون وطنية ، كما أن تلك الأفكار كانت تعتمد على أعداء هذه السلطة وذلك باسم الحرية »[٢] .

ويقول د. « غالي شكري » : « ... ولكن هكذا كان جمال الدين الأفغاني من أكثر الشخصيات في تاريخ نهضتنا مدعاة للحيرة ، لغموض عام في حركاته السياسية (الجغرافية والمبدئية) وللتناقضات العديدة والحادة التي عرفها بنيانه الفكري ، والبلبلة العميقة الأثر التي خلفها من ورائه أينما ذهب »[٣] .

ويقول « محمد باشا المخزومي » : « كان مجلس جمال الدين الأفغاني يجمع أهل المذاهب المختلفة ... ذلك ما حمل الكثيرين أن يذهبوا بالحكم على جمال الدين مذاهب شتى ، تارة ينظرون إليه بنظرة مارق من الدين ، وطورا أنه ديني متعصب »[٤]. وعلى أية حال فليس يعنينا في هذا الموضع من البحث الحديث عن أمور جمال الدين الأفغاني وأحواله الشخصية ، وإنما يعنينا في المقام الأول إبراز دوره في حركة الإصلاح الديني ، ويمكن القول أن جمال الدين الأفغاني « كان الجسر الرئيس فيما يمكن تسميته مجازاً بمرحلة (الفراغ) الواقعة بين عصر محمد علي والثورة العرابية ، أو بين عصر الطهطاوي وعلي مبارك والسان سمونيين ، وعصر الإمام محمد عبده ، والمويلحي والكتاب السوريين واللبنانيين الرواد »[٥] .

---

(١) د. محمد عمارة : جمال الدين الأفغاني ، دار الشروق سنة ١٩٨٨، ص ٢٦٥ .

(٢) د. أنور عبد الملك : نهضة مصر ، ص ٣٠٤ .

(٣) د. غالي شكري : النهضة والسقوط ، ص ١٦٥ .

(٤) محمد باشا المخزومي : خاطرات الشيخ جمال الدين الأفغاني ، بيروت ، سنة ١٩٣١ ، ص ١٨٨ .

(٥) د. غالي شكري : النهضة والسقوط ، ص ١٦٦ .

ومن الضرورى أيضًا ونحن نتحدث عن العقل والعلم والمنهج أن نبرز قيمة العقل عند جمال الدين الأفغانى الذى قال ، « إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون ولسوف يستجلى بعقله ما غمض وخفى من أسرار الطبيعة ... ولسوف يصل بالعلم ، وبإطلاق سراح العقل إلى (تصديق) (تصوراته) ، فيرى ماكان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكنًا ! »[١] . وقد واجه هؤلاء الذين استكانوا وقنعوا بالتقليد والأخذ عن السابقين . يقول د. « محمد عمارة »: « ففى مواجهة الذين استقرت ضمائرهم وارتاحت قلوبهم إلى (غلق باب الاجتهاد) واعتقدوا أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، وأنه لا جديد تحت الشمس ، وأن (من حفظ المتون حاز الفنون) ، وأن الخير كل الخير فى (النقل) والشطط كل الشطط فى الاعتماد على (العقل) ... أمام هذا التيار الذى لبس ثوب الإسلام ، وهو غريب عن روح الإسلام ، وقف جمال الدين كالإعصار الكاسح والبحر الهادر ، يمجد العقل فى أفكاره ومناظراته ومناقشاته ، وفى تفسيراته وتطبيقاته ، وفى مواقفه العملية والنضالية على كل الجهات . (فالحكم للعقل والعلم وحده) حتى ولو كانت حقائق العلم وأحكام العقل لا ترضى العامة الذين يساندون (رجال الدين) وتجار الديانات ، ذلك لأن (العقل لايوافق الجماهير ، وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة من المتنورين) ، والعلم - على ما به من جمال - لا يرضى الإنسانية كل الإرضاء ، وهى تتعطش إلى مثل أعلى ، وتحب التحليق فى الآفاق المظلمة السحيقة التى لا قبل للفلاسفة والعلماء برؤيتها أو ارتيادها » [٢].

هذا هو جمال الدين الأفغانى فى إطار حركة الإصلاح الدينى التى تتضح معالمها أكثر فى أحد تلاميذه وامتداده الطبيعى الإمام محمد عبده .

الإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) محمد عبده من أبرز تلاميذ جمال الدين الأفغانى وأكثرهم تأثيراً وأبعدهم أثراً . وقد كان وعى الإمام محمد عبده بطبيعة المرحلة التى يعيشها المجتمع المسلم كله وظروف العصر ، دافعًا إلى العمل على ربط الإيمان بالعلم « لقد أدرك أن الإيمان فى حاجة إلى إعادة تنسيق فى ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة وإلا انفصمت العروة الوثقى بين المسلم وعقيدته ، وكان فى اعتقاد الشيخ محمد عبده أن العلم لا يتعارض بل

---

(١) د. محمد عمارة : الأعمال الكاملة ، القاهرة سنة ١٩٦٨ ، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

(٢) د. محمد عمارة : جمال الدين الأفغانى ، ص ٢٦٩ .

بالأحرى يمكن أن يخدم ، فى توكيد الحقائق الأزلية التى أنزلها الله تبارك وتعالى فى القرآن الكريم ، ولو أنها فهمت فهمًا صحيحًا ، لأيدت الواحدة منها الأخرى ولنهضت برهانًا لواحدة على الأخرى[١] . لم تكن مهمة الإمام محمد عبده إذن مجرد الحفاظ على تراث أستاذه وإنما اهتم بتقديم رؤية إصلاحية تعتمد على المنهج والرؤية العقلية المستنيرة . « ولأن محمد عبده أخذ بإصلاح الدين فقد كان من الطبيعى أن يدافع عن هذا الدين وأن يبرئه من كل ما حاق به من بدع وزيف وانحراف . وقد قاده هذا إلى اعتماد العقل كأداة للتمييز بين الصحيح وغير الصحيح ، وبالتالى إلى تأكيد أن العقل هو أصل من أصول الإسلام » [٢]. وقد أثار عليه الاتجاه العقلى ثائرة أهل الجمود والتحجر أعداء العقل والعقلانية يقول الدكتور توفيق الطويل: تحت عنوان : « مهاجمة العقل فى مصر أيام محمد عبده » واجتاح تأثير هذه الحملة الرأى العام فى أمتنا طولاً وعرضًا ، وبدأ أثرها فى مصر واضحًا ، نراه فى الطريقة التى استقبل بها الرأى العام ثورة أكبر نصير للعقل بين قادة الفكر الدينى المحدثين فى مصر ، وهو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ... لأنه انتصر للعقل وكفل له حرية الانطلاق في تطهير الدين مما أفسده من منكرات وبدع ، وتنسيق مبادىء العقيدة الإسلامية فى ضوء الفكر العصرى ، وتحرير العقل من قيود التقليد ... فسبق بهذا زمانه ، كما تشهد بهذا فتواه التى شغلت صحافة مصر والعالم الإسلامى فى عصره ، منها فتوى « الترنسفال » التى أباح فيها للمسلم « لبس البرنيطة إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام أو الدخول فى دين غيره .. فإن هذا لا يعد كفراً ، وإذا كان لبس البرنيطة لحاجة من حجب الشمس أو دفع مضرة أو مكروه أو تيسير مصلحة لم يكن كذلك » فأثارت هذه الفتوى المعسكرات الدينية المحافظة من ناحية ، ورجال السياسة من ناحية أخرى ... فانهالوا عليه سبًا وطعنًا وتشهيراً » [٣]. ولم تثنى هذه المحاولات عزم محمد عبده عن المضى فى مخططه الإصلاحى القائم على تعميق العقلانية المنهجية فى كل المؤسسات خاصة المؤسسات التعليمية وعلى رأسها الأزهر . « لقد خاض الرجل معركة ضارية ضد الجامدين عند فكرية العصور الوسطى من شيوخ الأزهر ...فكان يطلب أن تدخل العلوم الحديثة . مثل الحساب والجبر والتاريخ والجغرافيا ؟ ! - إلى مناهجه ،

---

(١) دكتورة أيلز : الإسلام والعصر الحديث ، ص ١٨٩ .

(٢) د. معن زياد : معالم على طريق تحديث الفكر العربى ، ص ٢٢١ .

(٣) د. توفيق الطويل : فى تراثنا العربى ، ص ١٦٦ .

وكانوا يعارضون ... ولقد دار بينه ، يومًا ، فى مجلس إدارة الأزهر ، وبين الشيخ « محمد البحيرى » ، حوار بدأه « البحيرى » بالاعتراض على تدريس هذه العلوم ، لعدم جدواها ، ولأن على طلاب اليوم أن يدرسوا ما درسه شيوخهم وأسلافهم فعبرت كلمات الأستاذ الإمام ، بحدتها ، عن عنف المعركة وضراوة الصراع .

البحيرى : إننا نعلمهم كما تعلمنا ! .

محمد عبده : وهذا هو الذى أخاف منه ! .

البحيرى : ألم تعلم أنت فى الأزهر ؟ ! وقد بلغت من مراقى العلم ، وصرت فيه العلم الفرد ؟ ! .

محمد عبده : إن كان لى حظ من العلم الصحيح ، الذى تذكر ، فإننى لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغى ما علق فيه من وساخة الأزهر ، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريده له من النظافة ؟! ... »[1] . بهذه الصرامة وتلك القوة واجه محمد عبده دعاة الجمود والتحجر الذين رضوا لأنفسهم بالعيش فى كهوف مظلمة لاترى النور إلا أشباحًا تطل عليهم من ثقوب ضيقة لا تعبر عن الحقيقة « وأول نتائج فكر محمد عبده هى حظر ، أو إعاقة ، ممارسة أى فلسفة وأى فكر يريد أن يستقل عن إطار الدين ، والواقع أن تاريخ الفكر المصرى المعاصر هو تاريخ محاولات عقلانية ، من كل نوع تواجه دومًا بالدعوة إلى الدين . ومحمد عبده ، بتحديثه للدين التقليدى ، هو الذى رد له فاعليته وجعل منه ما أراد له أن يكون : أى الرابطة الوحيدة التى توحد الأمة بعروة وثقى لا تنفصم ، الفلسفة الوحيدة المقبولة لأنها فلسفة وطنية ومتفقة مع الأصول والمصادر »[2].

إن الإصطلاح الدينى هو حجر الزاوية فى الدعوة التى تبناها محمد عبده أن كل معطيات الفكر عنده يجب أن ترتبط بالدين ولا تنفصل عنه ... « من هنا لا تصبح أهمية الإمام محمد عبده تقاس بمواقفه السياسية أو فكره الاقتصادى والاجتماعى بقدر ما تقاس بمجموع مواقفه من « الاصطلاح الدينى » فتلك هى القضية التى تأهل لها بحكم تكوينه ووعيه وتلمذته وخصومته « للأفغانى » وبحكم ارتباطه العميق مع « الشارع الإسلامى » فى مصر على وجه

---

(١) د. محمد عمارة : العرب والتحدى ، ص ٢٣٨ .

(٢) د. أنور عبد الملك : نهضة مصر ، ص ٤٢٩ .

الخصوص . إن إسلام الشارع المصرى - والعربى عامة والشرقى على نحو أكثر تعميمًا - هو همزة الوصل الرئيسية بين تفكير محمد عبده « ودوره » الريادى فى « النهضة الثانية » ، بل أن أفكاره الاقتصادية السريعة والاجتماعية أيضًا ، هى فى خاتمة المطاف « أفكار إسلامية » أساسًا تتصل بقضية القضايا المثارة : كيف السبيل إلى ربط الإسلام بالحضارة الحديثة ؟ هكذا كان السؤال البكر عند الطهطاوى ، وقد أصبح عند محمد عبده : كيف يمكن ربط المسلم بالحضارة الحديثة »[1] هذا هو محمد عبده الذى أشعل جذوة الصحوة الإسلامية ، وأثار حفيظة العقل المسلم ضد التخلف ودعاة الجمود ، وأطلق كتائب التحرير والتحديث من أمثال المويلحى (١٨٥٨ - ١٩٣٠) عبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) سعد زغلول (١٨٥٧ - ١٩٢٧) قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) وغيرهم فى مصر وخارج مصر .

دعاة النهضة من رواد المشرق الإسلامى والمغرب الإسلامى :

١ - خير الدين التونسى : (١٨١٠ - ١٨٨٩) لقد قام خير الدين التونسى بنفس الدور الذى قام به رفاعة الطهطاوى إلا أنه كان أكثر تأثيراً فى مجال الإصلاح السياسى منه إلى مجال الفكر ، ولا يعنى ذلك انفصال السياسة عن الفكر إذ أن الإصلاح السياسى والفكرى من أبرز ملامح تيار عصر النهضة ... ولذلك نجد خير الدين التونسى يحدد الأهداف التى يسعى إلى تحقيقها قائلاً :

« حمل أصحالب الغيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعى فى سبيل كل ما يؤول إلى خير الأمة الإسلامية ، وهو مدنيتها من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد السبل المؤدية إلى الازدهار ، مما لا يتم إلا بفضل حكم صالح ... وإقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس فى أذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات ، بضرورة انفتاحهم إلى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الإسلامى من عادات أتباع الديانات الأخرى»[2]. وبناء على هذه الرؤية كان اهتمامه منصبًا على التنظيمات السياسية التى هى من وجهة نظره الدعامة الأولى للإصلاح ولعل ما شاهده فى أوربا وفرنسا على وجه الخصوص

---

(١) د. غالى شكرى : النهضة والسقوط ، ص ١٩٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٠ .

من تنظيمات سياسية جعلته أكثر حماسًا لتحقيق مثل هذه النظم فى الدولة الإسلامية . حيث يقول : « وحيث تقدم بيان الأدلة الكافية لوجوب التنظيمات السياسية التى لو لم يكن إلا تنفير الأجنبى والمتوظفين منها لكان كافيًا فى الدلالة على حسنها ولياقتها بمصالح المملكة ، كان من أهم الواجبات على أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد فى ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن فى صدورهم ويعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم غير معتبرين مقال بعض المجازفين أن تلك التنظيمات لا تناسب حال الأمة الإسلامية ، مستنداً فى ذلك إلى أربع شبه : الأولى : أن الشريعة منافية لها ، الثانية : أنها من وضع الشىء فى غير محله لعدم قابلية الأمة لتمدناتها ، الثالثة : أنها تقضى غالبًا إلى إضاعة الحقوق بما تقتضيه من التطويل فى فصل النوازل كما يشاهد ذلك في سائر الخطط القانونية ، الرابعة : أنها تستدعى مزيد الضرائب على المملكة بما تستلزمه من كثرة الوظائف المتنوعة » [١].

وقد قام خير الدين بالرد عى هذه الشبه الأربع وأبطالها . ومن المسائل التى ناقشها أيضًا واهتم بتأصيلها .

رفض الجمود والدعوة إلى الاجتهاد : إن خير الدين التونسى قد تصدى للجمود والتقليد ورفض الوقوف عند نصوص عالجت مصالح عصور خلت ، والإحجام عن الاجتهاد بأحكام تعالج المصالح التى جدت فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، فليس كل ما جد فى واقع الحياة المعاصرة له نصوص وأحكام فى الكتب الموروثة ، ولكن ... هناك شئون كثيرة لا يشهد لها من الشرع أصل خاص ، كما لا يشهد بردها ، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالاً ، ونلاحظها بعين الاعتبار . وإدارة أحكام الشريعة كما تتوقف على العلم بالنصوص ، تتوقف على معرفة الأحوال التى تعتبر فى تنزيل تلك النصوص ، ومن العيب على العالم شرعًا وعقلاً، التكلف فى الدين والتمحل فى النصوص ! ... » [٢].

ويؤكد على أن ما يدعو إليه من الاجتهاد ليس بدعًا من القول وإنما هو اقتداء أيضًا بعلماء الشرع من السلف الصالح . الذين اجتهدوا فيما استجد من مسائل وقد ساق الكثير من الأمثلة على ذلك .

---

(١) خير الدين التونسى : أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك ، تونس ١٨٦٧ ، ص ٤٣ .

(٢) د. محمد عمارة : العرب والتحدى ، ص ٢١٧ .

١ - الشيخ محمد بيرم الأول (١١٣٠ - ١٢١٤ هـ / ١٧١٨ - ١٨٠٠م) قد عرف السياسة الشرعية بأنها : « ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ولانزل به الوحى » .

٢ - ما أجاب به ابن عقيل (٤٣١ - ٥١٣ هـ / ١٠٤٠ - ١١١٩م) على من قال : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » قائلاً : « إن أردت : أن السياسة الشرعية لاتخالف ما نطق به الشرع فصحيح ... أما إن قصدت أن السياسة الشرعية هى فقط ما نطق به الشرع ، فغلط وتغليط للصحابة » فالنصوص لم تحط بكل شيء .

٣ - ابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١ هـ / ١٢٩١ - ١٣٣٠ م) هو القائل : « أن أمارات العدل إذا ظهرت بأى طريق كان فهناك شرع الله ودينه » والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ثم ينفى ما هو أظهر منه وأبين ... » [١].

وعلى هذا النحو تقوم دعوة « خير الدين » على أساس الجمع بين الأصالة والمعاصرة ، «لقد جعل الشريعة الإسلامية المتطورة مع المصالح المتجددة ، معياراً لما نأخذ وما ندع من الحضارة الأوربية ... وأكثر من هذا فهو قد نبه على أن بتراث أمتنا فى التمدن عناصر أصيلة، صالحة للاستلهام ، ومن المفيد والضرورى أن تفعل فعلها فى النهضة الحديثة المبتغاة وكما يقول : « فإن الأمة الإسلامية تقتدر أن تكتسب بما بقى لها من تمدنها الأصلى ، وبعاداتها التى لم تزل مأثورة عن أسلافها ما يستقيم به حالها ، ويتسع به التمدن مجالها . ويكون سيرها فى ذلك المجال أسرع من غيرها كائنًا ممن كان ، إذا أزكيت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل فى أمور السياسة » [٢].

إن دعوة خير الدين التونسى دعوة إلى الانفتاح الحقيقى على الغرب نأخذ منه ما يصلح أمور حياتنا وفى ذات الوقت نعتصر تراث أمتنا فى سياق عصرى يسابق الزمن .

٢ - مالك بنى نبى : (١٣٢٣ - ١٣٩٣هـ / ١٩٠٥ - ١٩٧٣م) مالك بن نبى أحد أعلام الدعوة إلى ربط الدين بالعلم ويعد واحداً من هؤلاء الذين وردوا موارد الغرب إلا أنه

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢١٩ .

ظل محافظًا على هويته الإسلامية ... حتى وهو يقدم برنامجًا حضاريًا معاصراً يرى أنه الأجدر والأهم فى دائرة البحث عن مخرج لأزمة الفكر الإسلامى المعاصر .

وتبدأ رحلة مالك بن نبى الفكرية حيث « نشأ فى خضم الثورة الجزائرية التى بدأت فى الحق حين رفع علمها الإمام عبد الحميد بن باديس (١٣٠٥ - ١٣٥٩ هـ / ١٨٨٧ - ١٩٤٠م) فى الثلاثينات من هذا القرن وحمل لواء تعليم اللغة العربية والقرآن فى وطن كان يحتفل غاصبوه بمرور مائة عام على احتلاله ومصادرة روحه وفكره . نشأ « مالك بن نبى » فى ظل ذلك التحدى وفى أحضان هذه الدعوة ، وكان لمطامح التعلم فى فرنسا والاتصال بها عن قرب والتمرس بثقافتها حتى لم يكن يكتب إلا بالفرنسية عامل هام فى تكوين هذا العقل المتوقد ، وتوجيه القلم إلى العمل الكبير الذى قدم للفكر الإسلامى المعاصر إضافات حية قوية بعيدة الأثر فى قضية من أخطر قضايا المسلمين هى علاقتهم بالغرب ثقافيًا وحضاريًا [١]، ولاعجب فى أن واحداً فى مثل « مالك بن نبى » من حيث طموحاته وتطلعاته فى التحديث أن يتجه إلى معرفة تراث حضارته الإسلامية من خلال ما كتبه المستشرقون المنصفون عن الحضارة الإسلامية وينبهر بما كتبوه حينًا من الزمان . وقد وصف هذه المرحلة من حياته قائلاً : « إننى على سبيل المثال ، قد اكتشفت وأنا بين الخامسة عشر والعشرين من العمر ، أمجاد الحضارة الإسلامية فى ترجمة « دوسلان » لمقدمة « ابن خلدون » وفيما كتب « دوزى » عنها وأحمد رضا بعد الحرب العالمية الأولى » [٢] . ولكنه بعد ذلك وبعد طول معاناة أدرك أن الحديث عن التراث عامل من عوامل ضعف هذه الأمة ، حيث أنها اكتفت بالحديث عن الماضى فى مباهاة دون العمل من أجل المستقبل . ويتحدث عن ذلك قائلاً : « ... وإننى على إدراك تام لما أدين له به لهذه المطالعات وقد ذكرت ذلك فى الجزء الأول من « مذكرات شاهد القرن » والآن ، وأنا قد تجاوزت الستين من العمر ، استطيع أكثر من ذى قبل تقدير هذا العلاج للفكر والضمير لا فى النطاق الشخصى فحسب بل فى النطاق الشامل للمجتمع الإسلامى طيلة أربعين سنة بعد تجربتى فأرى أن أقرر هنا مع الاختصار اللازم فى هذا الغرض أن مساوىء طريقة هذا العلاج تظهر لى بالتالى أكثر من حسناتها وذلك لأسباب متعددة .

---

(١) أنور الجندى : أعلام القرن الرابع عشر الهجرى ، جـ ١ ، الأنجلو المصرية سنة ١٩٨١ ، ص ١٤١ .

(٢) مالك بن نبى : إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث ، القاهرة سنة ١٩٧٠م ، ص١٥.

فالسبب الأول : لأنه بديهى نلاحظه فى الاثار النفسية لأسلوب التكوين أى «البيدغوجية» بالنحو الذى نشير إليه بمثل بسيط ... أننا عندما نتحدث إلى رجل فقير ، لايجد ما يسد به الرمق اليوم ، عن الثروة الطائلة التى كانت لآبائه وأجداده إنما نأتيه بنصيب من التسلية عن متاعبه بوسيلة مخدر يعزل فكره مؤقتًا وضميره عن الشعور بها : إننا قطعًا لا نشفيها . فكذلك لا تشفى أمراض مجتمع يذكر أمجاد ماضيه »[1] إنه يعلن فى صراحة بأن الحديث عن الماضى واجترار الذكريات لا يعالج سقمًا وإنما فيه حجب لحقيقة الداء الذى نعانى منه وهو التخلف حيث أنه « من الواضح أن من أكثر البوادر دلالة على اتجاه مجتمع ما ، هو اتجاه أفكاره : فإما أن تكون متجهة إلى الأمام ، إلى المستقبل ، أو إلى الخلف ، اتجاهًا متقهقراً ، اتجاهًا ملتفتًا إلى الماضى بصورة مرضية »[2] إنه باحث عن المستقبل متجه نحو الأمام لا بحثًا عن الأشياء أو تكديسًا للسلع وإنما بحثًا عن الأفكار الجديدة « ليس يجد الأشياء ، بل تجديد الأفكار ، ولكن تجديدها بصورة جذرية ، بحيث تعوض تلك التى تؤدى إلى الهزيمة الهائلة وإلى الفضيحة الشنعاء ، لأنها تفقد الروح التى ترفع الإنسان إلى مستوى مهماته ، بالأفكار الحية ، المحببة التى تعطى الإنسان تلك الدفعة الجبارة التى ترفعه إلى قمة واجباته أمام الأحداث الكبرى يجب أن نقف عند هذه الحقيقة ، أن ما ينوب مجتمعًا ما فى منعطفات التاريخ الخطيرة ، ليس من قلة أشيائه ولكن من فقر أفكاره[3] ،إنها ثورة الفكر فى مواجهة « التشييء » بحثًا عن منطلقات حضارية جديدة تبعث على نهضة الأمة ، أنه يريد « طرح مشكلة الإسلام والعلم فى صورة جديدة تتماشى أكثر مع سمو الدين ومنطق العلم ، بحيث لا نصبح نبحث فى الآيات الكريمة هل ذكر فيها شيء عن غزو الفضاء أو تحليل الذرة ، وإنما نتساءل هل فى روحها ما يعطل حركة العلم ، أو على العكس ما يشجعها وينميها . يجب على وجه الخصوص أن نتساءل إذا ما كان يستطيع القرآن أن يخلق فى مجتمع ما المناخ المناسب للروح العلمى ، وأن يطلق فيه الأجهزة النفسية الضرورية لتقبل العلم من ناحية ، ولتبليغه من أخرى »[4] . وعلى هذا الأساس من الفهم وبتلك الروح التى توازن بين الدين والعلم يقدم « مالك بن نبى » رؤيته الحضارية .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٤ .

إذ يعرف الحضارة « بأنها معادلة تساوى (إنسان +. تراب + وقت) فكل نتاج حضارى هو نتيجة اشتراك عوامل ثلاثة لا غير :

* التراب : المادة المكونة لهذا التراب الحضارى .

* الإنسان : الذى صنعه .

* الوقت : الذى صنع فيه .

وعنده أن وجود هذه العناصر الثلاثة ليس بكاف لإيجاد حضارة . وإلا لكان مجرد أوكسجين وأيدروجين بنسبة معينة كافيًا لتكوين الماء . أنه لابد من مركب لهذين العنصرين كالشرارة الكهربائية ، وكذلك الحضارة فإنها تحتاج لمركب ، يركب بين عناصرها ، ولهذا المركب أو الشرارة يجب ألا نختلقها اختلاقًا ، بل إننا لا نستطيع إيجادها وإنما نبحث عنها فى التاريخ فهو الوحيد الذى يسعفنا بالخبر عن الشرارة المكونة للحضارات والتى استطاعت أن توجد العلاقة بين العناصر الثلاثة . وعن تلك العلاقة انبثقت المدنية ، هذه الشرارة هى «الدين » فالحضارة لا تبعث إلا بالعقيدة الدينية وينبغى أن نبحث فى كل حضارة من الحضارات عن أصلها الدينى الذى بعثها ، وأن للحضارة مداراً تسير فيه . هذا المدار يتكون من ثلاث مراحل :

مرحلة الروح : وذلك عندما تكون الحضارة فى عنفوان قوتها .

مرحلة العقل : عندما تبلغ الحضارة أقصى توسعها .

مرحلة الغريزة : التى تعود بالإنسان إلى مستوى البدائية[1].

هذا هو مالك بن نبى نموذج من نماذج العباقرة الثائرين الباحثين عن دور جديد للعالم الإسلامى . صحيح أنه يقدم تصوراً حضاريًا يعتمد على الوعى بالتاريخ والتفسير الدينى . لكن هذا شأن كثير من رجال الإصلاح والتنوير . لا يستطيع الفكاك من العقيدة . ثم أنه يكرر ما سبق أن نبه إليه « ابن خلدون » فى القول بالتعاقب الدورى للحضارات لكن فى إطار من ربط الروح بالفعل . إنه من أصحاب النزعة العقلية فى رؤية حضارية تبحث عن مخرج من أزمتها الراهنة ، تلك الأزمة التى تكبل هذه الأمة فى أعماقها التى تدفعها دفعًا إلى

---

(١) أنور الجندى : أعلام القرن الرابع عشر الهجرى ، ص ١٤٢ .

الإحساس بالذات فى أمة فقدت ذاتيتها حين أرتضت لنفسها بالتقوقع فى الماضى والتسلى بأمجاده دون النظر إلى المستقبل .

٣ - أحمد فارس الشدياق : (١٨٠٥ - ١٨٨٧ م) :

مع مطلع القرن التاسع عشر وفى السنوات الأولى من هذا القرن ولد أحمد فارس الشدياق، وقد وافق ميلاده بوادر ميلاد نهضة أدبية وفكرية ، وإذا كان « محمد عبده » قد ثار فى مصر على أساليب التعليم الدينى فقد ثار أحمد فارس الشدياق على الأساليب التى كانت سائدة فى كتاتيب لبنان « ووجه إليهم سهام حملاته ، ولام رجال الدين ورجال الحكم على جمودهم على هذه الطريقة العقيمة ، بل اتهمهم صراحة بأنهم لا يريدون لرعيتهم المساكين أن يتفقهوا أو يتعلموا ، بل يحاولون ما أمكن أن يتركوهم متسكعين فى مهامة الجهل ، تائهين فى بيداء الغباوة ، ولو أنهم شاءوا لهم غير ذلك من الخير لبذلوا جهودهم فى إنشاء مطبعة لهم هناك تطبع فيها الكتب المفيدة ، سواء كانت عربية أم معربة » (١).

وإذا كانت ثورته ضد نظم التعليم خاصة التعليم الدينى تماثل ثورة الإمام محمد عبده على نظم التعليم خاصة فى الأزهر ، فإنه قد اتفق مع محمد عبده أيضًا فى الثورة على ركاكة أساليب اللغة العربية ووجه نقده الشديد فى كتابه « الساق على الساق فيما هو الفارياق » حيث يقول : « أتحسبون أن الركاكة من شعائر الدين ومعالمه وفرائضه وعزائمه ؟ وأن البلاغة تفضى لكم إلى الكفر والبدعة والفساد ؟ ... أما بعروقكم دم يهيجكم إلى حب الكلام الجزل الفخم ، ونسق العبارة على موجب القواعد المقررة ، والإفصاح عما يخطر ببالكم دون الحشو المخل والاعتراض الممل ؟ والتعقيد المعل ... وجعلكم الفعل الثلاثى رباعيًا ، وبالعكس ، واستعمالكم ما يتعدى منه بالياء متعديًا بفى وبالعكس ، وإجرائكم المتعدى لازمًا وبالعكس، والمهموز معتلاً وبالعكس ، وعدم فرقكم بين اسمى الفاعل والمفعول ، فتقولون : « هم محسودون منى أى حاسدون لى ، وما أشبه ذلك . وليس بكتابى هذا الدر الثمين فى أوهام القسيسين ، حتى استوعب فيه ذكر أغلاطكم وأوهامكم ، وإنما المقصود من ذلك أن أبين لكم أن أدمغتكم قد سقيت اللحن والركاكة من وقت ذهابكم إلى الكتاب وقراءتكم فيه كتاب

---

(١) محمد عبد الغنى حسن : أحمد فارس الشدياق ، أعلام العرب (٥٠) الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ١٤ .

الزبور إلى أن تصيروا كهولاً ثم شيوخًا » [١]. هكذا يسخر من الجهل باللغة وإهمال تعلمها على وجهها الصحيح . وقد شغل كثيراً بهذه القضية وقد ركز « الشدياق » في كتاباته كلها على جمال اللغة العربية وكتب فيها بأسلوب رائق راق ، خلصها إلى حد كبير من رواسب عصر الانحطاط ، حتى أصبحت « الجوائب » أخطر صحيفة عربية في ذلك الزمان ، لا لما تنشره من أنباء تنقله من طرف ، وإنما لأسلوبها ، أسلوب الشدياق » [٢].

ومن أبرز القضايا التي شغلت فكر أحمد فارس الشدياق ، وأثارت اهتمامه :

١ - قضية المذهبية : ساد التعصب والتزمت أهل الأديان وزعماء الفرق والطوائف ، وتعصب كل منهم لرأيه ومذهبه ... لم يقبل « الشدياق » هذه العصبية فوجه لها سهام نقده ، فيقول في سخرية لاذعة « أيها الناس فراراً من غرور النفس ، وحذار من قرور الرمس ! وبدار إلى عمل صالح يقربكم إلى الله ، ويلائم بعضكم ببعض وأنتم في الحياة ، أتموتون وفي قلوبكم الحقد على خصومكم ، وفي أفواهكم اللعن على مخالفكم في زعمكم ؟ ألم يقل لكم الحق : كونوا ياعبادي على الأرض إخوانًا ، فإنكم من أب واحد وأم واحدة وأنكم جميعًا لميتون ، سواء كنتم ذوي وجوه سمر أو حمر أو صفر أو سود أو بيض » ثم يصور لنا صوراً ساخرة من الخلاف التافه الذي يصطرع الناس ويتخالفون عليه في مسائل صغيرة يكبرونها بوهمهم ، ويعظمونها بتعصبهم لرأيهم ... كالخلاف على عدد درجات السماء !! « فقال بعضكم : إلا أن درجات السماء مائة وخمس . فقال غيره : إلا أنها مائة وأربع ! فقال آخر : لقد كذبتما واستوجبتما قطع اللسان . وسمل العينين . وسل الانثيين ! إنما هي مائة وست... » [٣] أنه يعالج قضية خطيرة عصفت بوحدة الوطن والأمة وأشعلت نار الفتنة وبددت الجهود في غير ما لا طائل من ورائه واندفعت في عصبية مقيتة تختلف حول التافة من الأمور.

ب - قضية المرأة : لقد شغف « الشدياق » بالمرأة شغفًا شديداً ، حتى أنه يصف النساء بقوله : « زخرف الكون ، ونعيم الدنيا وزهاها ، وغبطة الحياة ومناها ، وسرو النفس

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ .

(٢) د. غالي شكري : النهضة والسقوط ، ص ١٧٢ .

(٣) محمد عبد الغني حسن : أحمد فارس الشدياق ، ص ٢٩ .

ومشتهاها ، وعلق القلب ، وقرة العين ، وانتعاش الفؤاد ، وروح الروح ، وجلاء الخاطر ، وتعلل الفكر ، ولهو البال ، وجنة الجنان ، وأنس الطبع ، وصفاء الدم ، ولذة الحواس ، ونزهة الألباب ، وزينة الزمان ، وبهجة المكان ، بل أقول - غير متحرج - عرف الآلهة .

إذ لا يكاد الإنسان يبصر جميلة إلا ويسبح الخالق ... بذكرهن يلهج اللسان ، ولخدمتهن تسعى القدم ، وتتحمل الأعباء ، وتتجشم المشاق ويهون الصعب ، ويتجرع الصعاب ، ويقاسى الضر ، ولرضائهن يذل العزيز ، ويبذل النفيس ، ويذال المصون . وأن خلاق الرجل من دونهن حرمان ، وفوزه خيبة ، وارتواءه ظمأ ، ورقاده أرق ، وعافيته بلاء ، وسعادته شقاوة »[1] . وهذا الإعجاب بالمرأة لا يقف عند حد المتعة الحسية بهن وإنما يتجاوز ذلك إلى حد التأكيد على أهميتها للحياة الاجتماعية « فلولا المرأة لم يكن شيء فى الدنيا ، لا دين ولا غيره ... ولولا بنت فرعون لم ينج موسى من الغرق .. ولولا المرأة لم يولد سيدنا عيسى ولم يذع بر انبعاثه ، ولولا المرأة لم يستتب مذهب الإنكليز كما هو اليوم »[2] .

وعلى هذا الأساس فمن حق المرأة أن تتعلم شأنها فى ذلك شأن الرجل ولا يخفى أن البنات إذا كن جاهلات بالقراءة والكتابة وحسن المحاضرة ، وبآداب المجلس والمائدة وغيرها ، فلابد وأن يتعوضن عن هذا الجهل بمعرفة الحيل والمكايد التى يتخذنها وسيلة لما يرمن . فإن البنت إن اشتغلت بقراءة فن من الفنون ، أو بمطالعة الكتب المفيدة صرفها ذلك عن استنباط الحيل .. فالأولى عندى أنا العبد الحقير أن تشتغل البنت بإحدى الفنون والعلوم النافعة كان ذلك عقليًا أو يدويًا »[3] ، هذه دعوة من الدعوات المبكرة لتعليم المرأة والدفاع عن هذا الحق والتدليل على ضرورته .

قضية الحجاب والسفور : إن تحرير المرأة والاعتراف بمكانتها وحقها فى التعليم يستتبع الدعوى إلى إعطاء المرأة حرية التصرف فى ملبسها . يقول الشدياق معبراً عن حجة المرأة فى اللجوء إلى الحيلة . « ولكن الذنب على من غادرنى بغير تعليم . لأن العرب يزعمون أن علم القراءة مفسدة للنساء ، وأن المرأة أول ما تستطيع ضم حرف إلى آخر تجعل منها كتابًا إلى

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦٢ .

عاشقها ... مع أنها لو خليت وطبعها كان لها من حيائها وحشمتها عاضل أشد من الأب والزوج ، بخلاف ما إذا حظرت وحجرت فإنها لا تنفك تحاول التملص والتنهى مما حصرت فيه »[١]. وفى دعوته لتحرير المرأة يرفض الحجاب قائلاً : « ثم أنك مهما بلغت فى أن تبرقع زوجتك عن رؤية الدنيا فلن تستطيع أن تخفيها عن قلبها ، فإن المرأة حيثما كانت وكيفما كانت هى بنت الدنيا وأمها ، وأختها وضرتها . لا تقل لى أن المرأة إذا كانت شريرة لا يصلحها الكتاب بل يزيدها شراً ، وإذا كانت صالحة فما بها حاجة إليه »[٢] .

وهنا وعند هذا الحد نتوقف قائلين لقد حمل « الشدياق » هموم أمته ورغبته فى العبور بها من عصور التخلف إلى عصر النهضة وأراد أن يبعثها بعثًا جديداً ، ويصوغ قيمها وثقافتها صياغة رقيقة شفافة تجمع بين الأصالة والمعاصرة .

٤ - شكيب أرسلان : (١٢٨٦ - ١٣٦٦ هـ / ١٨٦٩ - ١٩٤٦م) :

أمير البيان شكيب أرسلان نجم سطع فى أفق الشرق مع مطلع القرن العشرين علمًا فى الأدب والسياسة ، ومرجعًا فى التاريخ والفلسفة وحجة فى النقد والاجتماع ، وغاية فى الترجمة والتحقيق ، صال وجال فى عالم الفكر والسياسة ، نادى بالتجديد ورفض الجمود والتقليد . كان مناضلاً عنيداً قويًا يتحصن بالعقيدة والعلم ، اهتز من أعماقه لما أصاب دولة الإسلام والمسلمين من ضعف ، فنذر نفسه لامته نفسه وفكره وماله وقلمه أدواته فى تحديد مسار دعوته . العمل على توحيد هذه الأمة وجمع كلمتها واستنهاض همم أبنائها فى الأخذ بأسباب التقدم والتحديث ومواكبة العصر . وهو فى سبيل ذلك يرصد عوامل الضعف وأسباب التخلف . أما حال المسلمين اليوم من وجهة نظره بعد ملاحظات دقيقة : « أن حالتهم الحاضرة لا ترضى من جهة الدين ولا من جهة الدنيا ولامن جهة المادة ولا من المعنى»[٣]. وقد كان ذلك نتيجة للكثير من الأسباب والعوامل من أهمها جميعًا انعدام الثقة بالنفس ، حيث يقول : «من أعظم أسباب انحطاط المسلمين فى العصر الأخير فقدهم كل ثقة بأنفسهم وهو من أشد الأمراض الاجتماعية ، وأخبث الآفات الروحية لايتسلط هذا الداء على إنسان إلا أودى به

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٣ .

(٣) شكيب أرسلان لماذا تأخر المسلمون ؟ ولماذا تقدم غيرهم ، دار البشير سنة ١٩٨٥ ، ص ٣٩ .

ولا على أمة إلا ساقها إلى الفناء . وكيف يرجو الشفاء ، عليل يعتقد بحق أو بباطل أن علته قاتلته ؟ وقد أجمع الأطباء فى الأمراض البدنية أن القوة المعنوية هى رأس الأدوية ، وأن من أعظم عوامل الشفاء إرادة الشفاء ، فكيف يصلح المجتمع الإسلامى ومعظم أهله يعتقدون أنهم لا يصلحون لشىء ولا يمكن أن يصلح على أيديهم شىء ، وأنهم إن اجتهدوا أو قعدوا فهم لا يقدرون أن يضارعوا الأوربيين فى شىء »[1] .

إنها الروح الانهزامية التى تستشرى فى جسد الأمة وتصيبها بالإحباط والرضى بالقليل والدنية . وهى روح معطلة لا ناهضة ولا باعثة إذ « كيف يمكنهم أن يناهضوا الأوربيين فى معارك وهم موقنون أن الطائلة الأخيرة ستكون للأوربيين لا محالة ؟ فصار مثلهم مع هؤلاء مثل أولئك الأقران الذين كان يبطش بهم سيدنا على رضى الله عنه فى وقائعه فقد حدثوا أنه سمعت له فى صفين أربعمائة تكبيرة وكان من عادته كرم الله وجهه أنه يكبر كلما صرع قرنًا ، فقيل له فى ذلك فأجاب : كنت إذا حملت على الفارس ظننت أنى قاتله فكنت أنا ونفسى عليه »[2] . وهذه دعوة إلى أن يحسن المرء الظن بنفسه ، فيثق فى قدرته على المواجهة . إن الثقة فى النفس والأخذ بعوامل القوة نقطة الانطلاق نحو المعاصرة . « فنحن نريد أن تقول إن كل من سار على الدرب وصل ، وأن المسلمين إذا تعلموا العصرية استطاعوا أن يعملوا الأعمال العمرانية الى يقوم بها الإفرنج وأنه ليس هناك فرق فى القابلية البشرية ولكن على شرط أن ينفض المسلمون عن أنفسهم غبار الخمول ، ويلغوا هذه القاعدة التى كانت من أسباب شقائهم زمنًا وهى أن كل عمل عمرانى فى الشرق لابد من أن يستعار له شركةِ أوربية لتقوم به وإلا فلا يستطاع عمله » [3]. أن الثقة فى النفس يتبعها الاعتماد على الذات وتنشيط القدرة الإبداعية للأمة « فالمسلمون يمكنهم إذا أرادوا بعث العزائم ، وعملوا بما حرضهم عليه كتابهم أن يبلغوا مبالغ الأوروبيين والأمريكيين واليابانيين من العلم والارتقاء ، وأن يبقوا على إسلامهم كما بقى أولئك على أديانهم ، بل هم أولى بذلك وأحرى ، فإن أولئك رجال ونحن

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤١ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

رجال ، وإنما الذى يعوزنا الأعمال ، وإنما الذى يضرنا هو التشاؤم والاستخذاء وانقطاع الآمال. فلننفض غبار اليأس ولنتقدم إلى الأمام » [١]. هكذا رسم شكيب أرسلان طريق الإصلاح الأخذ بوسائل التقدم ماديًا عن طريق العمران والاقتصاد وعلميًا عن طريق فهم الإسلام فهمًا صحيحًا . فالإسلام دعوة إلى العلم على هذا النحو تبرز معالم حركة التنوير والدعوة إلى الإصلاح وهى في مجملها ترتكز على مقومات أساسية هى :

١ - الفهم الصحيح للإسلام وكون الإسلام دعوة إلى العمل والعلم والتعقل .

٢ - الانفتاح على الثقافات الأجنبية والأخذ منها بما يحقق فهم العصر بكل معطياته ومتطلباته .

٣ - تحقيق التراث وتنقيته وتجليته والأخذ بما يدعم الاجتهاد والعقل ورفض الخرافة والبدعة .

وذلك يتم بوسائل منها :

١ - الاهتمام بأساليب اللغة العربية .

٢ - التحرر السياسى والاقتصادى .

٣ - الاهتمام بالنشر فى مجال التحقيق والترجمة والتأليف ، وقد نتج عن هذا كله أن قامت أجيال من المفكرين فى المشرق العربى والمغرب العربى بدور كبير فى حركة البعث والإحياء .

ثالثًا : كبوة الإصلاح والتراجع العقلانى :

إن الواقع الذى نعيشه منذ منتصف القرن العشرين أو قبله بقليل يؤكد على أن حركة الإصلاح فى نهضتنا الحديثة التى بدأت مع رفاعة الطهطاوى واستمرت عبر جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وخير الدين التونسى وأحمد فارس الشدياق وغيرهم من الأتباع والتلاميذ أصيبت بكبوة تراجع فيها العقل . يقول الدكتور توفيق الطويل أن كل قطاعات حياتنا الفكرية تستلهم العقل المسالم ، دوامًا ومن غير شذوذ ، ونقصد بهذا العقل الذى يفكر دائمًا فى إطار من المألوف للناس ، لا يصدم عرفًا شائعًا ولو كان مخطئًا ، ولا يتعارض مع

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٤ .

رأى ذائع بالغًا ما بلغ فساده . وهذا وإن كان أدعى إلى الاستقرار فإنه يعوق التطور ويمنع التجديد . وتمشيًا مع هذا نقول إن الجامعات عندنا تذكرنا بالجامعات الأوربية فى العصور الوسطى من حيث أنها كانت تتوخى ما سموه بالتعليم السلمى ، وهو الذى كان يتمشى دائمًا مع اتجاهات الكنيسة التى كانت تعد من أعلى السلطات فى أوربا فى تلك العصور . وعلى هذا النهج تسير كل أجهزة الإعلام عندنا من صحافة وإذاعة وتلفزيون وما يعرض فى المسارح والسينمات ، وما يطرح فى الأسواق من كتب ... ولا تشذ عن هذا جميع المؤسسات الثقافية فى مصر ، وكلها . فى الأغلب والأعم - تقاد ولا تقود ، وتساس ولا تسوس .. فكيف بالله يكون للعقل - بعد هذا كله - دور فعال فى حياتنا الفكرية المعاصرة »[١] . وكبوة العقل المسلم وتراجع حركة الإصلاح له مظاهر عديدة من أهمها :

١ - ظهور الكثير من الفرق والتيارات والجماعات التى تتحدث عن الإسلام حديثًا هلاميًا يفتقد الحدود والضوابط ويبتعد عن المنهج « إن كثيرًا من الداعين إلى الإسلام والمتحدثين عن مبادئه وقيمه ونظمه وثقافته يتحدثون فى عبارات عامة وغامضة عما يسمونه « الحل الإسلامى » وعن منهج الله المقابل لمناهج البشرية ... وعن الحاجة إلى « أسلمة » الحياة ... و« أسلمة » المعرفة ... و « أسلمة » العلوم ...ثم لايزيدون .. ولا يعرضون على الناس عناصر هذا المنهج ومكونات ذلك الحل ... ووسائل وضعه موضع التنفيذ »[٢] . بل استخدموا أساليب تتنافى مع واقع الحياة المعاصرة ، يريدون فرض آرائهم وأفكارهم على الناس بالقهر والتسلط .

٢ - إن ظاهرة المد الدينى « قد أفرزت نماذج عديدة من نماذج (التعبير الإسلامى) ارتفع منها على سطح الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية نموذج يجمع تحت عباءته عناصر «العزلة » عن الآخرين ، ومحاولة الانقطاع عن « التيار العام » للتاريخ الإنسانى وعناصر التشدد والقسوة والإسراف فى فرض القيود تشددًا يتعلق - فكريًا - من المعرفة الناقصة بالإسلام ، ويتعلق - نفسيًا - من الغضب العام على النفس وعلى الآخرين ... رفضًا للواقع، وتعجلاً للتغيير ... وتجاهلاً لعدد من الضوابط العلمية والأخلاقية الأساسية التى تحكم ذلك التغيير »[٣].

---

(١) د. توفيق الطويل : فى تراثنا العربى ، ص ١٦٧ .
(٢) د. أحمد كمال أبو المجد : رؤية إسلامية معاصرة ، دار الشروق ، سنة ١٩٩١م ، ص ٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٧ .

٣ - زيادة نشاط الحركات المتطرفة - خلال السبعينات - التى تدعو عمليًا للهروب من الحياة المعاصرة .

ونتج عن ذلك طرح العديد من القضايا والإشكاليات فى أسلوب ممارسة حياتنا المعاصرة ، مع الأخذ بوسائل العصر وأساليبه دون التخلى عن القيم الإسلامية والمبادىء الكلية للنظر الإسلامى . والمواجهة مع التيار الدينى الذى فرض نفسه بالقوة . ويقف من كل مظاهر الحياة العصرية متشدداً رافضًا « فالمعارضة : فيها تعتبر نوعًا من اللغو والجدل الذى يحرمه الدين .

والأحزاب : فيها تعتبر انشقاقًا فى الصف ودعوة جاهلية .

والشورى : معلمة للرعية وليست ملزمة للحاكم .

والحاكم المسلم : بذلك يصبح مطلق السلطات[1] كيف نعيش العصر ؟ وكيف يتسنى لنا القول بعالمية الإسلام وخلوده وهم يقدمونه للناس عاجزاً عن أن يستوعب متغيرات الزمن . ثم إنهم يعجزون عن تقديم رؤية مقبولة عقليًا من كل قضية مطروحة .

أين الإسلام من العلوم الدنيوية خاصة علوم الإدارة والسياسة والحكم ؟ وكيف تعالج قضايا السلطة والحكم والحريات السياسية والعلاقات الاجتماعية فى المجتمع الإسلامى . لانجد إجابة واضحة أو رؤية منطقية مقبولة دينيًا وعقليًا بل نجد أحكام بتكفير المجتمع وتجهيله وفرض نماذج من الصراع لا تخلف إلا رماداً . غير عابئين بخطورة ذلك على الإسلام والمسلمين .

إن عنصر القهر الحضارى إن جازت هذه التسمية يفرض أشكالاً جديدة من التبعية ، كما يفرز سلوكيات تسرف فى الشكل دون المضمون من أمثلة ذلك :

أ - طرح فكرة الحاكمية الإلهية : أول من نادى بهذه الفكرة أبو الأعلى المودودى (المتوفى سنة ١٩٧٩) فى كتابه (نظرية الإسلام السياسية) قد نظّر فى هذا الكتاب « لنظرية الحاكمية الإلهية » حيث يقول : « هذه العقيدة هى روح ذلك النظام الذى أسس بنيانه الأنبياء عليهم السلام ومناط أمره وقطبه الذى تدور رحاه حوله ، وهذا هو الأساس الذى ارتكزت عليه

---

(١) د. أحمد شوقى الفنجرى : كيف نحكم بالإسلام فى دولة عصرية ، الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٩٠ ، ص ٢٠ .

دعامة النظرية السياسية فى الإسلام أن تنزع جميع سلطات (Powers) الأمر والتشريع من أيدى البشر منفردين ومجتمعين ولايؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره فى بشر مثله فيطيعوه ، أو ليسن قانونًا لهم فينقادوا له ويتبعوه ، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره »[1]. وهذه النظرية تحدد الخصائص الأولية للدولة (State) الإسلامية على النحو التالى :

١ - ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين فى الدولة نصيب من الحاكمية فإن الحكم الحقيقى لله وحده والسلطة الحقيقية بذاته تعالى وحده والذين من دونه فى هذه المعمورة إنما هم رعايا فى سلطانه العظيم .

٢ - ليس لأحد من دون الله شىء من أمر التشريع والمسلمون جميعًا ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً لا يستطيعون أن يشرعوا قانونًا ولايقدرون أن يغيروا شيئًا مما شرع الله لهم .

٣ - أن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذى جاء به النبى من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات (Government) التى بيدها زمام هذه الدولة State لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى فى خلقه[2]. وقد ترتب على هذه الخصائص موقف من الكثير من المسائل المطروحة فى الساحة السياسية .

الديمقراطية : يرى أن « الديمقراطية » تساوى الشرك بالله ونقيضًا للإيمان وهو يقصد «الديمقراطية » كما عرفها الغرب . وهو يعرض لخصائصها ثم يطرح مصطلحًا سياسيًا يعتبره تعبيراً عن روح الإسلام . فيقول : « إن الديمقراطية عبارة عن مناهج للحكم ، تكون السلطة فيه للشعب جميعًا ، فلا تغير فيه القوانين ولاتبدل إلا برأى الجمهور ولا تسن إلا بحسب ما توحى إليهم عقولهم . فلا يتغير فيه من القانون إلا ما ارتضته أنفسهم وكل ما لم تسوغه عقولهم يضرب به عرض الحائط ويخرج من الدستور . هذه خصائص الديمقراطية وأنت ترى أنها ليست من الإسلام فى شىء . فلا يصح إطلاق كلمة الحكومة الإلهية أو « الثيقراطية »

---

(١) أبو الأعلى المودودى : نظرية الإسلام السياسية ، ترجمة جليل حسن الإصلاحى ، ضمن كتاب «نظرية الإسلام وهدية » الدار السعودية للنشر ، سنة ١٩٨٥ ، ص ٣٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

Theo-Cracy [١]. ولكن هناك فرق بين « الثيقراطية » التى يقول بها « المودودى » وبين «الثيقراطية الغربية » ذلك أن « أوربا لم تعرف منها إلا التى تقوم فيها طبقة السدنة Priest Class مخصوصة ، يشرعون للناس قانونًا من عند أنفسهم حسب ما شاءت أهواؤهم وأغراضهم ، ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهى ، فما أجدر مثل هذه الحكومة أن تسمى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية »[٢] .

أما الثيقراطية التى جاء بها الإسلام على حد قوله فهى شىء آخر له خصائصه الذاتية التى تميزه عن تلك . « فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ بل هى التى تكون فى أيدى المسلمين عامة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها وفق ما ورد به كتاب الله وسنة رسوله. ولئن سمحتم لى بابتداع مصطلح جديد لآثرت كلمة « الثيقراطية الديمقراطية » أو «الحكومة الإلهية الديمقراطية » لهذا الطراز من نظم الحكم لأنه خول فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة Limited Pomuler Sover The democracy egnty وذلك تحت سلطة الله القاهرة Parmouncy الذى لا يغلب » [٣].

هذا كلام فيه الكثير من التناقض وعدم القابلية للتنفيذ للأسباب الآتية :

١ – أن التشريعات فى هذا النظام قبلية قطعية لا دخل للاجتهاد البشرى فيها ،

٢ – لا يوجد ضمان فى هذا النظام يستبعد قيام سدنة لهم سلطة الولاية والحكم والتصرف.

٣ – الواقع الماثل فى إيران أثبت فشل هذه النظرية . حيث ظهرت طبقة الملالى التى تحكم باسم الدين ... وتنصب المشانق باسم الإسلام وهذا نموذج واحد من نماذج الطرح الدينى الذى تطرحه ما يطلق عليها الجماعات الدينية اليوم .

ب – والنموذج الثانى : القول بالفريضة الغائبة :

لقد نصب محمد عبد السلام فرج أحد قيادات تنظيم « الجهاد » والذى انضم لهذا التنظيم فى أوائل عام ١٩٧٨ وأسس فرعه فى القاهرة عام ١٩٧٩ بعد أن كان تابعًا لفرع الإسكندرية

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٦ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

- منظراً لهذا التنظيم حيث كتب كتيب باسم « الفريضة الغائبة » اعتبر الوثيقة الرسمية للجماعة . وتدور فكرة هذا الكتاب حول محور واحد هو « الجهاد » وهو المحور الأساسى وتتفرع عنه محاور أخرى . و « الجهاد » فريضة عين غفل عنها كثير من الناس . يقول فى ذلك : « إن الجهاد فى سبيل الله بالرغم من أهميته القصوى وخطورته العظمى على مستقبل هذا الدين فقد أهمله علماء العصر وتجاهلوه بالرغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد ... والذى لا شك فيه هو أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف » (١).

ولما كانت الدار التى نعيش فيها الآن « دار كفر » إذ تعلوها أحكام كفر من وجهة نظره حيث يقول : « الأحكام التى تعلو المسلمين اليوم هى أحكام الكفر بل هى قوانين وضعها كفار وسيروا عليها المسلمين ... فبعد ذهاب الخلافة نهائيًا عام ١٩٢٤م واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها كفار أصبحت حالتهم هى نفس حالة « التتار »(٢) . وفى ذلك مغالطة شديدة إذ يجعل الخلافة العثمانية بما شابها من مظالم واستبداد وتخلف نموذج للحكم الإسلامى الرشيد . ويقول فى موضع آخر : « فحكم هذا العصر فى ردة عن الإسلام ، تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية ... وإذا كانت الردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين فالردة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأصلى عن شرائعه » (٣). وهذا يتطلب إعلان الحرب على كل مرتد . وهم فى نظره جميع أبناء الإسلام وكل حكام المسلمين حيث يقول : « بأن كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين وإن تكلمت بالشهادتين »(٤).

وهذا الكلام فيه كثير من المغالطات منها :

١ - اتهام جميع المسلمين بلا استثناء بالردة والكفر ، وهذا يعنى أنه لايوجد من يفهم الإسلام ويحرص عليه سوى جماعته وهو على رأسهم .

---

(١) محمد عبد السلام : الفريضة الغائبة ، ص ٣٧٦٢ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٦٦ .

(٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

٢ - أن القول بإجماع الأئمة واتفاقهم على تكفير مرتكب الكبيرة وإن نطق بالشهادتين غير صحيح . ومن يرجع إلى كتب أهل العلم يرى خلاف ذلك .

٣ - لايوجد أحد من المسلمين ينكر أمراً معلومًا من الدين بالضرورة أو يرفض تنفيذ أحكام الشريعة عن قصد .. يوجد مقصرين أو مفرطين لا منكرين وهذا يبطل دعواه .

٤ - أن هذه الدعوة تعنى تسلط فئة من الفئات باسم الدين على الأمة الإسلامية وهذا يناقض صريح النص الدينى .

٥ - أن إثارة الفتنة وإعلان الحرب وانتشار فاشية جديدة إنما يوقف حركة التقدم وينعكس آثار ذلك على قابلية المسلمين للإسلام والنفور من أصحابه .

٦ - أن هذه الدعوة تفتح الباب أمام كثير من الطوائف والفرق لإعلان الحرب على الآخرين على أساس أن دعوتها هى دعوة الحق وما عداها باطل وكفر ومما يؤيد ما قلناه ما يحدث الآن فى كثير من البلدان الإسلامية ، فيما يطلق عليه الثورة الإسلامية وهى دوائر للصراع على السلطة تتسع وتضيق بفعل معطيات خارجية وداخلية .

خلاصة القول : أن طرح هذه الأفكار وانتشارها أنما يعبر عن عجز العقل المسلم وضعفه فى أن يعيش العصر ، وفى أن يقدم الإسلام على وجهه الصحيح . أننا أمام ردة تستهدف النيل من الإنسان والوطن والأمة .

وتحتاج إلى مواجهة فكرية تستند إلى العقل متسلحة بالمنهج باحثة عن أرضية فكرية مستنيرة .. تعيد للإسلام مجددة وللأمة قوتها .

أننا نمتلك فى داخلنا كأمة إمكانية إحراز التقدم بالاتجاه نحو العقلانية . والاعتصام بمعطيات العقل والمنهج خاصة أننا صنعنا ذلك عبر عصور التاريخ وقدمنا للبشرية نماذج حضارية لم تزل تحتل مكانها فى التاريخ الإنسانى .. فإذا ما أضفنا إلى ذلك دعوة الإسلام الواضحة الجلية إلى أعمال النظر والفكر تفتحت أبواب الأمل وسارعت كتائب التنوير والتحديث إلى إثبات الذات وبعث الأمة بعثًا جديداً .

مصادر ومراجع الفصل الخامس :

- **ابن القوطى** : الحوادث الجامعة فى أعيان المائة السابعة ، القاهرة د.ت .
- **أبو الأعلى المودودى** : نظرية الإسلام السياسية ترجمة جليل حسن الإصلاحى ضمن كتاب « نظرية الإسلام وهديه » الدار السعودية للنشر سنة ١٩٨٥م.
- **د. أحمد سليم سعيدان** : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الإسلام ، عالم المعرفة ١٣١ نوفمبر سنة ١٩٨٨ ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت .
- **شوقى الفنجرى** : كيف نحكم بالإسلام فى دولة عصرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٠م.
- **د. أحمد كمال أبو المجد** : رؤية إسلامية معاصرة دار الشروق سنة ١٩٩١م .
- **أنور الجندى** : أعلام القرن الرابع الهجرى ، جـ ١ الأنجلو المصرية سنة ١٩٨١م.
- **د. أنور عبد الملك** : نهضة مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٣م .
- **د. تمام حسين** : مقدمة كتاب مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ، تأليف أوليرى ، الأنجلو المصرية د.ت .
- **د. توفيق الطويل** : فى تراثنا العربى الإسلامى ، عالم المعرفة ٨٧ ، مارس سنة ١٩٨٥م.
  - التصوف فى مصر إبان الفتح العثمانى ، مكتبة الآداب ، القاهرة .
  - العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، دار النهضة العربية ، سنة ١٩٦٨م.
  - المشكلة السياسية فى الفكر الإسلامى الحديث ، أطروحة دكتوراه جامعة القديس يوسف، بيروت ، مخطوط سنة ١٩٨٥م.
- **د. حسن إبراهيم** : تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ، نهضة مصر، سنة ١٩٨٢م .
- **خير الدين التونسى** : أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك ، تونس سنة ١٨٦٧م .
- **شكيب أرسلان** : لماذا تأخر المسلمون ؟ ولماذا تقدم غيرهم ، دار البشير ١٩٨٥م .

- **غالى شكرى** : النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث ، الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٩٢م .

- **مالك بن نبى** : إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث ، القاهرة سنة ١٩٧٠م .

- **محمد باشا المخزومى** : خاطرات الشيخ جمال الدين الأفغانى ، بيروت ، سنة ١٩٣١م .

- **محمد عبد السلام** : الفريضة الغائبة ، القاهرة ، د. ت .

- **محمد عبد الغنى حسن** : أحمد فارس الشدياق أعلام العرب (٥٠) الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .

- **د. محمد عمارة** : العرب والتحدى عالم المعرفة ٢٩ مايو سنة ١٩٨٠ ، المجلس الوطنى للثقافة والآداب والفنون ، الكويت .

  - مقدمة الأعمال الكاملة للطهطاوى ، جـ ١ .

  - جمال الدين الأفغانى ، دار الشروق سنة ١٩٨٨ .

- **د. معن زيادة** : معالم على طريق تحديث الفكر العربى ، عالم المعرفة ١١٥ ، يوليو سنة ١٩٨٧م .

- **د. آيلز ليكتنستادتر** : الإسلام والعصر الحديث ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨١م .

- Reynold Nicholson : The Preaching of Islam. a History of the Propagation of the Muslim Faith, 3rd (London, 1935) pp. 218 - 219 .

المحتويات

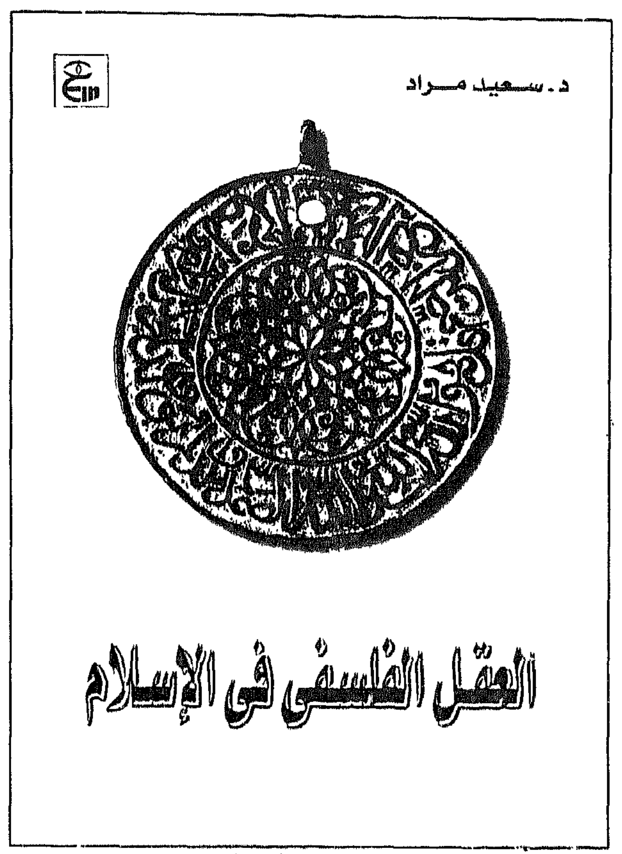
صفحة

رقم الإيداع ٢٠٠٠/١٥٤١٠

الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 - 322 - 040 - 0

دار روتابرينت للطباعة ت: ٧٩٥٢٣٦٢ - ٧٩٥٠٦٩٤

٥٣ شارع نوبار - باب اللوق



دلايه اوبوط - برونز أحمر أو نحاس

الكتابة : «سورة الاخلاص» من القرآن الكريم - القرن ٨ هـ / ١٤م



للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES